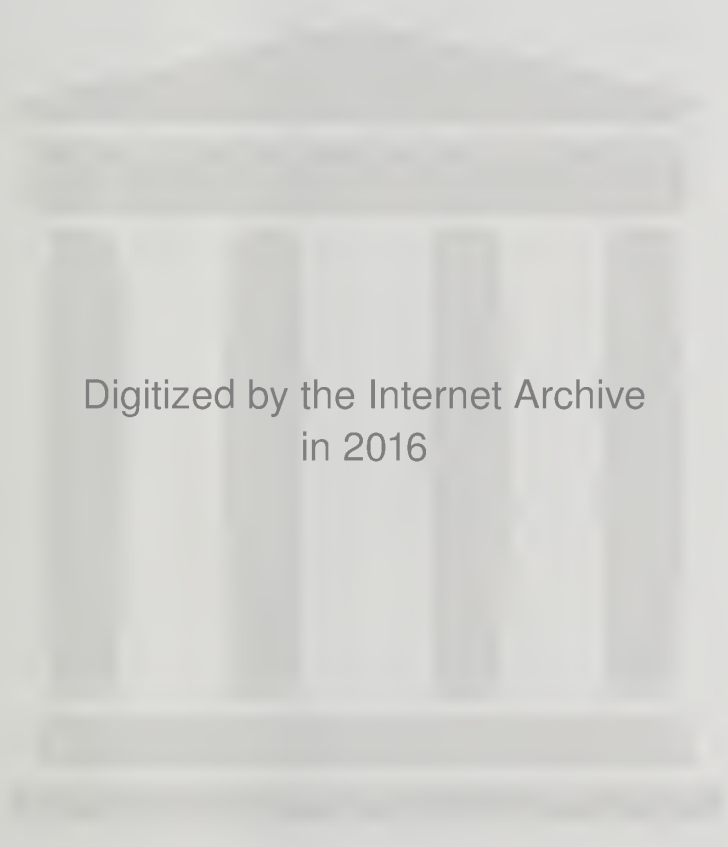


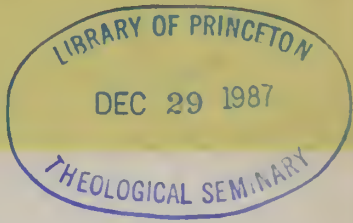


Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe518cole>

LAP

CIENCIA Y FE



INDICE

ARTICULOS

<i>La Verdad en Heidegger.</i> - Por Ramón Ceñal Llorente, S. I.	7
<i>La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida.</i> - Por Alberto Wagner de Reyna	11
<i>Más allá del existencialismo: Filosofía In-sistruclal.</i> - Por Ismael Quiles, S. I.	16
<i>Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica.</i> - Por Enrique B. Pita, S. I.	38
<i>El control de la Iglesia sobre la economía.</i> - Por Ángel Pérezgo, S. I. ..	48
<i>La creación del hombre.</i> - Por Florentino Ogara, S. I.	63
<i>La libertad: aspecto ético.</i> - Por Luis E. Carranza, S. I.	75
<i>La estructura psíquica del adolescente según E. Spranger.</i> - Por Atilio C. Fortini, S. I.	94

NOTAS Y DISCUSIONES

<i>Discípulos de Santo Tomás.</i> - Por J. Sily, S. I.	127
<i>Un libro de sociología y una discusión ilustrativa.</i> - Por José Enrique Miguens	132

ACTUALIDADES

<i>El Primer Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina visto por dentro</i>	135
--	-----

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Revistas «Pensamiento», «Estudios Eclesiásticos» y «Razón y Fe»: Suárez (números extraordinarios en el IV Centenario del nacimiento del Doctor Eximio) (I. Quiles); *Alejandro, S. I., José M.:* La gno-seología del Doctor Eximio y la acusación de nominalista (I. Quiles); *Rivière, Jean:* Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie Contemporaine (J. Sily); *Carlos A. Ayaragaray:* La Justicia en la Biblia y el Talmud (H. de Achával).

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica
Registro de la Propiedad Intelectual 273.599

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723
BUENOS AIRES 1949

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 18

Abril-Junio 1949

Año V

I N D I C E

ARTICULOS

<i>La Verdad en Heidegger.</i> - Por Ramón Ceñal Llorente, S. I.	7
<i>La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida.</i> - Por Alberto Wagner de Reyna	11
<i>Más allá del existencialismo: Filosofía In-sistencial.</i> - Por Ismael Quiles, S. I.	16
<i>Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica.</i> - Por Enrique B. Pita, S. I.	38
<i>El control de la Iglesia sobre la economía.</i> - Por Angel Pérezgo, S. I. ..	48
<i>La creación del hombre.</i> - Por Florentino Ogara, S. I.	63
<i>La libertad: aspecto ético.</i> - Por Luis E. Carranza, S. I.	75
<i>La estructura psíquica del adolescente según E. Spranger.</i> - Por Atilio C. Fortini, S. I.	94

NOTAS Y DISCUSIONES

<i>Discípulos de Santo Tomás.</i> - Por J. Sily, S. I.	127
<i>Un libro de sociología y una discusión ilustrativa.</i> - Por José Enrique Míguens	132

ACTUALIDADES

<i>El Primer Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina visto por dentro</i>	135
--	-----

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Revistas « Pensamiento », « Estudios Eclesiásticos » y « Razón y Fe »:
Suárez (números extraordinarios en el IV Centenario del nacimiento
del Doctor Eximio) (I. Quiles); *Alejandro, S. I., José M.:* La gno-
seología del Doctor Eximio y la acusación de nominalista (I. Quiles);
Rivière, Jean: Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie Con-
temporaine (J. Sily); *Carlos A. Ayarragaray:* La Justicia en la Biblia
y el Talmud (H. de Achával).

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN HEIDEGGER

*Comunicación Presentada al Primer Congreso Nacional
de Filosofía*

Por RAMÓN CEÑAL LLORENTE, S. I. - Madrid (España)

El problema de la esencia de la verdad es céntrico en la obra de Heidegger. La importancia que atribuimos a este problema se funda en la afirmación explícita del filósofo: el problema de la esencia de la verdad es, en el fondo, el problema de la verdad de la esencia, es decir, de la verdad del ser. Y esto es así, porque para Heidegger, anterior y más originaria que la verdad lógica, de adecuación entre conocimiento y realidad, es la verdad ontológica, entendida ésta, según el mismo, no como verdad del ser real en sí, sino como verdad de la revelación del ser. Tratar, pues, de fundamentar esta verdad equivale a garantizar al hombre el más seguro e inmediato acceso al ser.

Es obligado hacer toda justicia a este explícito y fundamental propósito de Heidegger. Desde *Sein und Zeit* (1927) hasta su escrito más reciente, sólo conocido por nosotros en su versión francesa, *La Remontée au fondement de la Métaphysique* (1947), el núcleo central de la especulación heideggeriana es siempre el mismo: fundamentar la metafísica sobre el único terreno firme y fecundo: el que le pueda asegurar acceso cierto a la verdad del ser. Supone, claro está, que hasta ahora la metafísica, segura de poseer esa verdad, no se ha preocupado de fundamentarse sólidamente, de inquirir sobre los motivos y garantías de esa verdad del ser, de asegurarse acceso cierto al ser

mismo. Es, pues, necesario, afirma Heidegger, superar la metafísica en todas sus formas históricas, realistas o idealistas, para aleanzar el fundamento deseado. Sin que este propósito signifique, en consecuencia, un premeditado designio de supresión o destrucción del saber metafísico.

El problema queda ahora reducido a estos términos: se trata de llegar a decidir si el ser mismo, en la verdad que le es propia, puede llegar a una relación más original con el hombre, relación que toque la esencia del hombre en su centro más vivo. Poner al pensamiento en tal camino que pueda llegar a descubrir la relación de la esencia del hombre con la verdad del ser, abrir una vía al pensamiento a fin de que pueda expresamente pensar el ser mismo en su verdad, he aquí la dirección en que se mueve con tenaz perseverancia la empresa filosófica que se inaugura con *Sein und Zeit*. He aquí el motivo fundamental que inspira ya entonces la analítica existencial allí realizada: su intención no es otra que descubrir en la esencia del hombre esa originaria y asimismo esencial vinculación con la verdad del ser.

Guiados por esta fundamental importancia del problema de la verdad, hemos estudiado la doctrina que sobre él nos ofrece Heidegger en sus diversos escritos. Estudio el nuestro ordenado cronológicamente, para más exacta determinación de la evolución de la doctrina; pero, no obstante esta evolución, dicho estudio nos ha confirmado en la perseverante intención del filósofo, al mismo tiempo que nos ha descubierto los principales motivos que la inspiran; éstos son: una implacable enemiga contra todo objetivismo y subjetivismo, y por ende contra toda fórmula de solución que de alguna manera acepte como hecho original o punto de partida la polaridad sujeto-objeto; y en consecuencia la convicción profunda de que anteriormente a toda forma de saber intelectual objetivo posee el hombre una más inmediata y original relación con el ser.

Nuestra actitud frente a Heidegger, si debe ser crítica, no lo puede ser empero en un sentido exclusivamente negativo y adverso. Nuestro propósito es realizar, dentro del marco de la tradición aristotélico-escolástica, una crítica constructiva y positiva. Heidegger nos obliga a plantear a la filosofía tradicional sus propios problemas, a una revalorización de aquella tradición, si, como creemos, aun no habiéndose planteado de modo

elícito la problemática heideggeriana, nos ofrece sin embargo varios elementos para su solución más coherente y satisfactoria.

Los problemas que Heidegger nos plantea en torno de la verdad podemos reducirlos a éstos:

¿Es necesario volver a fundamentar la metafísica sobre bases más firmes que las que actualmente posec la metafísica realista de la tradición escolástica?

¿La onticidad humana, punto de partida pre-ontológico, fundamento primero de toda verdad exigido por Heidegger, puede tener carácter intelectual objetivo, o no?

Y presupuesto que se da un punto de partida de carácter intelectual y objetivo ¿no se podrán conciliar en él de modo coherente las dos verdades, de adecuación y de revelación, que Heidegger propugna como originariamente irreductibles?

Por lo que se refiere a esta última cuestión, creemos que la antítesis heideggeriana entre verdad de adecuación (lógica) y verdad de descubrimiento (óntico-ontológica) puede ser superada con un análisis más fiel del fenómeno de la verdad. Es importante notar que el verdadero punto de partida del análisis fenomenológico de la verdad lógica realizado por Heidegger, en el cual se funda para afirmar que la verdad originariamente no es adecuación sino descubrimiento, no es el hecho mismo de la verdad, sino el de la evidencia. Es bien significativa en este contexto la apelación a la doctrina sobre «Wahrheit und Evidenz» de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Pero una recta y bien dirigida fenomenología deberá distinguir perfectamente en el conocimiento humano ambas realidades, verdad y evidencia. El análisis da una clara distinción de dichos extremos, aun en el mismo juicio de evidencia inmediata sobre una realidad sensible actualmente intuída, que es el que Heidegger escoge para sus análisis. El filósofo alemán pasa, sin observar esa distinción, de la verdad del juicio a su verificación. Esta empero no puede ser identificada de modo absoluto con aquélla; la verificación (*Bewährung*) supone la verdad de alguna manera ya poseída. La verificación del juicio recae sobre su verdad, *descubre* ciertamente su rectitud, su conformidad con lo juzgado. Tal es la función de la evidencia: no es la verdad misma, es propiedad de una verdad cualificada, luminosa garantía de su presencia insobornable. La función descubridora, el ser reve-

lador de la evidencia no es, pues, la esencia misma de la verdad del juicio, que Heidegger analiza, y mucho menos de la verdad en general.

Heidegger funda la verdad lógica en la verdad de revelación y en último término en la verdad pre-ontológica, previa y original precaptación del ser, anterior a toda formulación predicativa y objetivante. La tradición escolástica exige también por parte de la facultad humana, previamente a toda recepción objetiva, la determinación a priori de ésta su misma capacidad objetivante: es el ente en toda su universalidad, como *obiectum formale* del entendimiento. Y llegamos al punto culminante del problema: ese *A priori* del pensar humano, su abertura al ser, ¿puede erigirse por sí mismo en afirmación viva, no judicativa, de la verdad del ser? Heidegger lo afirma, con tal, ya queda dicho, que ese *A priori* no signifique de ninguna manera saber racional objetivante. Nosotros creemos que se puede llegar a esa fundamentación ontológica, un descubrir que se descubre a sí mismo, y que es por ende y a la vez perfecta adecuación —verdad lógica—, de la afirmación y lo afirmado.

LA MUERTE

POSIBILIDAD DECISIVA Y DECISORIA

DE LA VIDA

*Comunicación presentada al Primer Congreso Nacional
de Filosofía*

POR ALBERTO WAGNER DE REYNA - Lima (Perú)

¿Por qué se preocupa el hombre por su muerte? ¿No le bastan las ocupaciones de su vida y las preocupaciones por determinadas necesidades y eventualidades de ella? ¿Es la preocupación por la muerte una de las tantas preocupaciones que nos impone la vida? ¿O es radicalmente diferente? Para responder a estas preguntas es menester saber qué cosa es la muerte.

La muerte es el fin de la vida. Esto puede significar: la muerte es el acabóse de la vida, su término, entendiendo aquí vida en el sentido de proceso biológico. Pero también puede significar: la vida *es* —en cuanto está destinada a llevar a la muerte— como el camino a una meta. Una y otra significación no se contradicen. Mas en el primer caso entendemos la muerte en función de la vida, y en el segundo la vida en función de la muerte. Lo uno está al alcance de cualquiera, pues *tenemos* vida, vivimos. Lo otro, en cambio, nos deja con la pregunta sin responder pues no nos dice qué es la muerte, sino qué es la vida en su referencia a la muerte. Para entender la muerte como finalidad de la vida tenemos pues que plantear de otro modo la pregunta: preguntar por la muerte, siempre en relación con la vida y dentro de ella, pero « sin hacerla entrar en la definición ».

No está empero decidido si ambos significados son verdaderos: esto es, que descubren lo que es la muerte. No se contradicen, pero tampoco se suponen. Por ello es conveniente estudiarlos por separado.

Para la primera significación es la muerte el acabar, la cesación de la vida; después de ella ya no hay vida física, en plantas, brutos y hombres. La muerte puede ser natural o violenta (esto es: forzada, a la fuerza), y esta clasificación no depende del que muere sino de la contingencia en que lo hace. La muerte puede venir cuando la vida está terminando, como la cuerda de un juguete, y el organismo gastado. Ese terminar es precisamente la muerte, la muerte natural por excelencia, que cierra un ciclo biológico. Pero también puede venir intempestivamente, en pleno empuje vital, por accidente exterior, y entonces tenemos la muerte violenta. En un caso viene la muerte cuando se *acabó la vida*, en el otro la *corta*. Conocemos la alegoría del segador con su guadaña: a veces siega mieses maduras; otras, trigos en flor. ¿Qué acontece aquí? La vida se desarrolla por su cuenta, y de repente cae la guillotina de la muerte y le pone fin, en cualquier estado de perfeccionamiento en que se encuentre. ¡Ah, sabemos bien cómo la vida lucha con la muerte que viene de fuera, potencia extraña! Pero cuando la vida se terminó, acabó, perfeccionó, maduró, entonces la muerte no viene de fuera, es como la semilla que sale del fruto: es el punto final que reclama la vida misma, más aún, la última fase de ella. En un caso, vida y muerte son momentos heterogéneos; en el otro homogéneos.

Hay dos clases de muerte: la una es el término natural de la vida, su perfeccionamiento; la otra es la incidencia de la nada en el ser. Pero el asunto no está del todo en claro: ¿cómo puede ser el perfeccionamiento de la vida su negación, la muerte? Y por otro lado: también la muerte natural es incidencia de la nada en el ser.

El asunto es perplejo: lo que llamamos muerte no es (en vista de la vida en cuya función la entendemos) un fenómeno único: muerte natural y violenta se diferencian esencialmente. La una es la consecuencia lógica del desarrollo de la vida; la otra algo que lo contraría. Pero la esencia de la muerte natural

parece ser contradictoria en sí (¿cómo negación es perfeccionamiento?), y por lo tanto parece que la esencia de la muerte violenta lo es también de la natural (pues negación es incidencia de lo contrario).

Muerte natural y muerte violenta tienen caracteres esenciales comunes: cesación de la vida, conversión del ser en no-ser (o mejor dicho: en un ser que no es ser con vida); pero, en vista de la vida, caracteres esencialmente diversos: una es un momento, una lógica etapa de la vida de un ser; la otra, una concurrencia imprevisible y hasta absurda. Una, aquello a lo cual la vida —al declinar— tiende en forma inmediata; la otra, lo que a todo trance trata de evitar.

Pero esto no es todo: ¿no es por ejemplo el suicidio un acto al cual tiende la vida del suicida en forma inmediata, previsible, y sin embargo un caso típico de muerte violenta? ¿Y no es la muerte tan lógica consecuencia de una enfermedad grave en la niñez, como la convalecencia? Es decir, un caso típico de la muerte violenta tiene caracteres de la muerte natural, y viceversa.

La consideración de la muerte como término de la vida nos lleva pues a este absurdo. El cumplimiento y la frustración de la vida son momentos radicalmente opuestos, y, sin embargo, no pueden ambas muertes diferenciarse radicalmente si sólo atendemos al aspecto biológico; esto es: no pueden diferenciarse cabalmente si se las entiende como cesación de la vida. Consecuencia de este argumento ad-absurdum es que en la existencia humana no puede caracterizarse la muerte como término de la vida. ¿Será la otra significación de fin de la vida igualmente contradictoria?

Pero hay una pregunta previa: ¿Por qué fracasó la interpretación de la muerte como acabóse? ¿Cómo sabemos que con la muerte acaba la vida? Porque lo vemos en los demás. Comprobamos en el prójimo que la vida acaba, y eso es la muerte. Pero como aclara mi maestro Martín Heidegger, ésa es la muerte de los otros. Y lo que a nosotros, a mí me preocupa, lo que me preocupa angustiosamente, es *mi* muerte. La muerte del vecino, por más impresionante que sea, y por más simpatía que sienta yo por él, no me conmueve *en* mi existencia: eso sólo lo

hace mi muerte. Porque la muerte de cada cual es suya, propia, inalienable, personalísima.

Y mi muerte no es para mí un «acabóse» —tiempo pasado— sino algo en lo futuro. Si yo no me empeño en entender mi muerte por analogía con la del vecino, sino *desde* mi vida, en mi existencia, entonces la muerte es ante todo una posibilidad. ¿Una cualquiera? No, la última. La muerte es la última posibilidad de la vida, pero no sabemos a base de nuestra experiencia de la vida en qué consiste esa posibilidad. No quiere esto decir que sea juicioso creerse inmortal porque la muerte de los demás no es demostración apodíctica de que también moriremos. El hombre sabe que llegará su muerte pero no sabe cómo es; solo sabe que es lo último que le acontecerá en la vida. Cuando llegó ya no hay vida. La muerte es siempre venidera. Viene a nosotros porque vamos a ella. Es lo futuro por así decir absoluto, pues lo que nos ocurra en la vida, ocurrirá antes de la muerte. Al preocuparnos por la muerte, al tender hacia ella, damos temporalidad a la vida.

Pero ¿por qué nos preocupamos por la muerte? ¿Por qué somos «hacia ella»? (No sólo en el sentido de marchar hacia la muerte, sino adelantándonos en la preocupación hacia su realidad futura). Desde luego hay gente que no es hacia la muerte: hay gente que huye de ella, otra que se entrega a la muerte. Son los extremos del activista y del nihilista existenciales.

Pero ¿por qué el hombre cabal es hacia su muerte? Porque es una posibilidad decisiva (que implica decisión), en vista de su extrañeza radical. Y aquello que requiere que la existencia se decida, que tome la responsabilidad de su decisión, atrae la preocupación como el imán al hierro.

Hay otras posibilidades decisivas: en la vocación, el matrimonio, en momentos de encrucijada en la vida. Pero la muerte requiere una suprema y máxima decisión: el aceptarla de antemano. Pero ¿por qué? ¿No será que la muerte es la posibilidad más decisiva (esto es: que reclama más decisión) porque en ella se decide algo, porque es decisoria? Se decide todo el sentido de la vida. La muerte es la más decisiva de las posibilidades de la vida porque es definitivamente decisoria. El hombre *se decide* a ella porque es decisoria, pues si no lo fuese no recla-

maría decisión alguna. El hombre toma la decisión de aceptar la decisión de la muerte. Porque en la muerte se decide esencialmente más que en cualquier otra posibilidad decisiva de la vida, por ello es también la más decisiva posibilidad de ella, aquélla que reclama mayor decisión de la existencia.

La decisión de la vida a aceptar la decisión de la muerte es condición del acto religioso conocido por conversión. Si no hay decisión a aceptar la contingencia de la vida en la muerte y las definitivas consecuencias de esta contingencia, no hay tampoco efectiva conversión. Pero no vale lo contrario: la decisión es existencial; la conversión es categoría religiosa, que ha de nacer del fenómeno decisión.

La muerte como decisoria implica que no sea un «acabóse»: no-ser no decide sino aniquila. Decisión que se realiza en el ser. Lo decidido queda así como está decidido. Allí no hay futuro, porque no hay cambio. Y así lo entendieron los escolásticos al crear el concepto del *aevum*. En la muerte el ser se determina a ser de un modo. Esto implica: hay ser, y no se muda más. La decisión de la muerte posibilita así la inteligencia de tres dogmas fundamentales cristianos: la inmortalidad del alma, el juicio final y la gloria —o condenación— *in aeternum*.

Pero en vista de una decisión de tal monta, la vida que a ella lleva tiene una valía ancilar, se convierte en camino hacia un fin, que es esa decisión definitiva. La muerte es el fin de la vida, no porque *para* ella fuese hecha —la imagen del camino es algo engañosa— sino porque su sentido está en la muerte, y en ella la vida se cumple. Por esto la vida se preocupa esencialmente por su muerte, en forma radicalmente distinta que por los quehaceres cotidianos, y la vida en cierto modo presiente que en la muerte encuentra no su negación, sino su plenitud acabada.

MAS ALLA DEL EXISTENCIALISMO FILOSOFIA IN-SISTENCIAL

Por ISMAEL QUILES, S. I. . San Miguel.

INTRODUCCION

En trabajos anteriores * hemos analizado el *mensaje y valor de la filosofía existencial*. Hemos procurado hacer una crítica constructiva, aun desde el punto de vista de la filosofía católica, con el objeto de adoptar una actitud consciente y realista frente a esa corriente un tanto tumultuosa del pensamiento contemporáneo. Estamos persuadidos de que urge estudiarla, criticarla, orientarla o compensarla, porque es muy probable que ella ejerza una influencia profunda en la vida religiosa y moral, individual y social y política de nuestra generación y de las inmediatas.

Es una filosofía que implica una actitud práctica y puede llevar a concepciones social-políticas radicales.

En nuestra crítica debimos observar que, aun cuando algunos existencialistas, como Gabriel Marcel y Xavier Zubiri, han desembocado en una concepción ortodoxa del hombre, sin embargo en otros casos el existencialismo ha cristalizado en una filosofía absurda, atea, inmoral, negativa y destructora. Buscando la raíz de este peligroso fenómeno, nos ha parecido hallarla en el mismo punto de partida del existencialismo: « *La exis-*

* *Heidegger: el existencialismo de la angustia*. Espasa-Calpe Arg., Buenos Aires, 1948, 112 págs. *Mensaje y valor de la filosofía existencial*, Rev. «Latinoamérica», México, Nos. 1 y 2, Enero y Febrero de 1949.

tencia». Hemos visto que lejos de revelársenos en la existencia la última esencia del hombre, sólo se nos da en ella uno de sus aspectos, y precisamente el negativo; de ahí las filosofías existenciales negativas y absurdas. Y persuadidos de que había que superar la pura *existencia*, hemos seguido meditando y ahondando en el tema y creemos haber llegado a descubrir más allá de ella lo que llamaremos *in-sistencia*. Y nuestra sorpresa ha ido en aumento al descubrir que desde esa zona los más vitales problemas del ser humano recibían una luz más clara, más realista y más satisfactoria.

Al exponer la visión panorámica del hombre, adquirida en la intuición de la «in-sistencia», no presentamos una nueva filosofía, que se oponga a la filosofía tradicional, o especialmente a la filosofía escolástica, por la que profesamos gran estima, e intenté anularla. Lejos de ello, lo que hacemos es trasladar la investigación filosófica a un campo previo a la elaboración abstracta de los conceptos en que se mueve la filosofía escolástica; nos esforzamos por sorprender en su raíz la experiencia fundamental de la vida humana en donde se halla la fuente del pensamiento mismo. De este trabajo previo, que naturalmente se realiza entre las experiencias más íntimas, inmediatas y vitales del hombre, no puede sino beneficiarse luego la filosofía que se mueve en el plano de las abstracciones, las cuales también tienen su función y su razón de ser dentro de la estructura general específica del hombre.

I. - FUNDAMENTACION DE LA IN-SISTENCIA COMO ULTIMA REALIDAD DEL HOMBRE

A) *El existencialismo y sus primeros hallazgos.*

El empeño secular de la filosofía por conocer al hombre ha tenido, en estas últimas décadas, una manifestación aguda que se ha designado a sí misma con el nombre de existencialismo¹.

¹ La explicación del fenómeno, desconcertante para muchos, de la rapidez con que el existencialismo ha invadido el primer plano de la filosofía y de la literatura, y aun ha llegado a ser el tema obligado de las masas de cultura media, hay que buscarla sin duda en la circunstancia de que, de hecho, el existencialismo responde a una exigencia del espíritu moderno. En principio es un

Comencemos, pues, por una valoración de la filosofía existencial mediante la búsqueda de sus últimas exigencias; será tal vez un método más eficiente y más justo que el dispersarnos por las aristas particulares en una enumeración de los argumentos en favor y en contra que suelen esgrimir, respectivamente, los defensores y detractores del existencialismo.

La postura existencialista ha tomado como tema central de su preocupación *la existencia humana individual y concreta*. Esa existencia concreta es, para el existencialismo, la máxima realidad, y por ello su análisis nos podrá dar la clave para responder a la interrogación que más interesa a la filosofía, acerca del ser del hombre y del ser en general, la vieja pregunta de la metafísica: «¿Qué es el ser?»².

Las palabras *existencia* y *existente* se han pronunciado con más frecuencia que nunca hasta ahora, y hemos asistido a un gran esfuerzo por trazar un cuadro de la existencia y del existente humano, que remplazase a los antiguos moldes de la filosofía especulativa. Los resultados han sido diversos y opuestos, pero no han dejado de coincidir en ciertas afirmaciones comunes que vienen a ser la expresión de la primera y más inmediata y palpable realidad humana: podría quizá resumirse el saldo de

espíritu en crisis frente al pasado, por no sentirse satisfecho de sus resultados y soluciones: de aquí la negación de los métodos, de los moldes y las «fórmulas» clásicas. Esto es propio de todo período de crisis. Lo característico del nuestro es un afán de sinceridad y de realismo brutal, que no reconoce vallas «ya construídas» de ninguna clase. Aunque no estamos de acuerdo con el pensamiento que en un pequeño ensayo *La filosofía del decadentismo* difundía ya en 1944 Norberto Bobbio, creemos que está en lo cierto cuando dice que «la filosofía de la existencia no es ya, o tal vez nunca lo ha sido, una opinión personal de algún profesor alemán o de algún artista francés, sino un modo de filosofar que responde extraña y maravillosamente a la vocación filosófica y, por decirlo llamamente, al gusto filosófico de nuestro tiempo» (p. 7).

² Como es sabido, fué Heidegger quien en su obra principal *Sein und Zeit*, así como en otros de sus escritos, más ha orientado a la filosofía existencial en el sentido de la interrogación sobre el ser. Esto hizo ver a muchos, no sin fundamento, una orientación metafísica realista en el existencialismo. En realidad, esta orientación es una benéfica herencia debida a Husserl y su escuela, de quien sin duda depende Heidegger. (Cfr. *Sein und Zeit*, págs. 2-6). Véase también la obra de A. de Waelels, *La filosofía de Martin Heidegger*, trad. de R. Ceñal, S. I., Madrid, 1947, págs. 9-13 y las observaciones de R. Jolivet en *Les doctrines existentialistes*, Ed. de Fontenelle, 1948, págs. 79-83.

la experiencia humana, común a todos los existencialistas, en una sola frase: « la radical contingencia del existente humano »; contingencia radical que se manifiesta agudamente en la intersección de las experiencias básicas de nuestra conciencia: la experiencia de nuestra libertad esencial que nos abre las perspectivas de la infinitud (aunque sea una infinitud inagotable de posibles realizaciones, de proyectos) y la conciencia de nuestra esencial limitación, que nos cierra angustiosamente el horizonte de nuestra existencia limitando nuestras posibilidades. Desde Kierkegaard, Jaspers y Marcel, con inspiración muy diferente, la experiencia de nuestra radical contingencia es idéntica.

B) *Falla fundamental y escollos de las doctrinas existencialistas.*

Pero creemos que el término oral « existencia » ha dado a esta moderna filosofía una determinada orientación en el pensar la realidad humana y la ha obligado —contra su intención de abarcar en su raíz misma toda la realidad— a filosofar con moldes ya hechos, y en una sola dirección. Es fácil adivinar qué graves inconvenientes puede acarrear esta actitud, si es cierto el fenómeno que señalamos³. Tan peligroso es el molde de un concepto abstracto en el que pretendemos encerrar la realidad, como el de un término oral; y más todavía que el concepto, tal vez, lo sea la palabra. Todo lenguaje lleva implícita una filosofía. Ahora bien: toda la filosofía occidental, como es sabido, viene moviéndose desde Platón y Aristóteles dentro de los conceptos —y de las palabras— de *existencia y esencia, actual y posible, materia y forma*, etc.

Es posible la hipótesis de que, de haber tenido otros antecedentes, la filosofía occidental hubiese corrido por cauces diversos, y habríamos pensado la misma realidad humana con otros horizontes. La comprobación de este parcelamiento unilateral

³ Las indicaciones que a continuación hacemos creemos que tienen suficiente solidez para probar esta afirmación. Por lo demás, es un escollo difícil de evitar para la inteligencia humana. Pero es tanto más sensible en los existencialistas, cuanto que más claramente hacen profesión de prescindir de todo « molde » y de todo « presupuesto ». No es ciertamente Heidegger quien más ha pecado en este punto. Otros existencialistas de menor cuantía tienen contradicciones flagrantes a este respecto. Sobre Heidegger puede consultarse en este caso la crítica de A. de Waehlens en la obra ya citada, en la pág. 22.

e inevitable del pensar humano ha obligado muchas veces a los filósofos que toman plena conciencia de nuestra limitación filosófica a intentar rehacer desde su principio el camino del filósofo. Esto nos está sucediendo ahora a propósito de la palabra « existencia » y del concepto —simple o complejo— que ella nos sugiere.

Por de pronto es fácil comprobar que una gran parte de los existencialistas siguen manejando el término « existencia » en el sentido de la metafísica clásica, es decir, como correlativo de « esencia » en cuanto indica la actualización de ésta. El binomio « esencia-existencia » está así, expreso o latente, en el moderno existencialismo como en la metafísica de todo el occidente. Pero cuando pensamos la realidad a través de esa dicotomía ¿no estaremos ya introduciendo en ella una dualidad proyectada prematuramente por nuestros conceptos, y que nos oculta su verdadero ser en su misma raíz?

Ya a primera vista pueden señalarse dos serios inconvenientes en el término y concepto de « existencia ». Cuando los existencialistas dicen que « sólo lo existente es real » y que por lo tanto la auténtica realidad es el existir o la existencia misma, adoptan una posición ambigua que se presta a parcelamientos y confusiones. Efectivamente, cuando se siguen contraponiendo « esencia » y « existencia » el significado propio de esta última está en la « actualización » mediante la cual la esencia ha salido del estado de lo posible o de lo actual ⁴. Ahora bien, el estudio de la existencia en cuanto « actualización », por muy interesante que sea, sólo nos da un aspecto de la realidad. El estudio de *lo que es* la esencia y del fundamento de ese mundo de las esencias que necesariamente concebimos, queda *en teoría* olvidado. Por otra parte, lo que se llama el análisis de la existencia, o del

⁴ E. Gilson en la erudita introducción a su reciente obra *L'Etre et l'Essence*, Vrin, París, 1948, va analizando el sentido que ha ido teniendo la palabra « existencia », que está en función del « esse ». Según él los existencialistas analizan la « existencia » pero en cuanto opuesta a la « esencia ». Están en su derecho de hacerlo, dijo Gilson, pero no llegarán a tocar el último substratum metafísico de la realidad: el « esse » no como « actualización de la esencia » sino como « actus essendi ». Es interesante el esfuerzo de Gilson pero no vemos su resultado: en resumen creemos que vuelve a decir que el « esse » es la actualización de la esencia, pues será « actus essendi » no en abstracto, luego « de la esencia », lo que vuelve a coincidir con la concepción esencia-existencia.

existente *en cuanto tal*, no se ciñe en ningún autor, ni siquiera en Heidegger, al existente en cuanto tal, sino a *tal* existente en cuanto *tal* existente, donde el acento se carga más en la *taleidad* del existente que en el análisis de lo que es la actualización, que es lo que conviene al existente « en cuanto existente »⁵.

Confieso que me ha llamado la atención ver que los análisis existencialistas se detienen más en estudiar *la esencia* del existente, que en considerar aquella modalidad que delimita la existencia en cuanto tal, es decir, lo que es característico de la actualización de la esencia, o de la esencia en cuanto actualizada. Según esto debería decirse que el existencialismo, más que la existencia en cuanto tal, estudia la esencia existente, dándonos con frecuencia en sus análisis un cuadro de la esencia en cuanto tal, que lo mismo conviene a la esencia actualizada que a la posible, mientras que el fenómeno de la existencia pura en cuanto tal queda olvidado. Pero la falta de coherencia fundamental aparece en aquellos existencialistas que niegan todo valor a la esencia, y luego escriben páginas y páginas para describir la esencia del fenómeno, la esencia de la conciencia, la esencia de la libertad, la esencia del hombre... en afirmaciones que quieren hacer válidas para *todos* los hombres...

Otro de los inconvenientes que la palabra « existencia » ha traído a la filosofía, y especialmente al existencialismo, proviene de su misma etimología: *ex-sistere* es siempre interpretado como *sistere extra* « estar fuera ». Así concebimos lo existente como aquello que *ha salido* de algo (sea la causa, sea el mundo de lo posible o de las esencias) y que está manteniéndose o mantenido *fuera de ello*: *ex-sistit*. Sea bajo la influencia de este significado etimológico de « ex-sistir », sea por otros motivos, lo cierto es que en el caso del hombre su realidad ha sido frecuentemente estudiada por algunos autores en la dirección etimológica de *ex-sistencia*, es decir, como proyección hacia fuera, como el « estar puesto fuera de »; así nos lo pintan los rasgos esenciales con que nos describen la existencia humana casi todos los existencialistas: « estar-en-el-mundo » pero no como quiera, sino estar « arrojado »,

⁵ Por eso sin duda Jaspers sostiene que no se puede llegar a una teoría general de la existencia, sino a un análisis fenomenológico del propio « yo » ignorando si *mis* experiencias de *tal* ente son válidas universalmente para todos los entes.

« lanzado », « abandonado » en el mundo; este sentimiento de arrojamiento y de abandono en que nos encontramos, y precisamente este sentimiento de estar abandonados, es la raíz primera del sentimiento de la angustia, que suele ser el centro de la analítica existencial humana. Según Heidegger, el *Dasein* se nos descubre como existencia que se encuentra arrojada, lanzada, abandonada en el mundo; y ante este abandono y derelicción experimenta precisamente la angustia ⁶. Los otros elementos de la analítica existencial tienen su raíz en la angustia o constituyen, con la primera experiencia del *sentirse arrojado* (sentirse ex-sistente) la esencia de la existencia humana: la posibilidad, la conciencia de pecado, la libertad, la temporalidad, la nada, la muerte... No es difícil hallar frases que confirman la observación que venimos haciendo: « *Existir* (ex-sistir) significa —para Heidegger— *estar sosteniéndose dentro de la nada*, la existencia está siempre *allende* el ente en total ». *Estar sosteniéndose dentro de la nada* es *estar sosteniéndose fuera* (ex-sistir) del ente en total » ⁷.

Pero al pensar la realidad humana a través de este prisma de la *existencia* sólo se la considera en una determinada fase, y nuevamente estamos en el peligro de erечь que en la llamada experiencia o análisis existencial estamos encerrando *el verdadero e íntegro ser del hombre*, reduciendo así todos sus aspectos al que nos descubre el prisma de nuestra concepción existencial. Nuevamente caería la filosofía existencial en el defecto que reprueba en las filosofías precedentes: formarse, con mayor o menor fundamento, un concepto-molde, y luego forzar la realidad para que entre dentro del mismo. En lugar de una filosofía abierta a la realidad, tendríamos una filosofía cerrada dentro del círculo de una determinada visión de la existencia, como « ex-sistencia ». Y por cierto que si atendemos a los resultados de ciertos análisis modernos no podemos menos de tener esa impresión; la realidad humana desborda los límites de tales aná-

⁶ *Sein und Zeit*, passim, ver, e. g., págs. 191 y 192.

⁷ *¿Qué es Metafísica?*, trad. de X. Zubiri. Ed. Séneca, México, p. 41.

lisis y no cabe dentro de ciertos moldes existencialistas. La analítica existencial resulta así esencialmente manca; no es integral ⁸.

C) *Esfuerzos de Heidegger por superar el puro existencialismo.*

Ante estas dificultades cabe preguntarse si no sería mejor renunciar a ver el ser del hombre en su *existencia*, y salvando la duplicidad de esencia y existencia buscar en su última fuente la realidad más auténtica del hombre.

Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo* se propone precisamente este problema e intenta descubrir ese « algo » previo a la relación esencia y existencia. Una interpretación normal de *Sein und Zeit* ⁹ había colocado a la existencia en su sentido clásico —a pesar de todos los matices con que se la describe— en el centro de la preocupación filosófica, y es *Sein und Zeit* la obra que más ha contribuido a consagrar la denominación de « existencialismo ». Ahora nos dice Heidegger que no fué ésa la intención de su obra: « La filosofía puede determinar la relación entre *essentia* y *existentia* en el sentido de las controversias de la Edad Media, o en el sentido de Leibniz, o de otro modo; pero de todas maneras habrá que preguntar primero por qué destino (o envío) del ser llega al pensar como *esse essentiae* y *esse existentiae* esta diferencia del ser. Es digno de notarse por qué la pregunta por el destino del ser nunca fué planteada, y por qué nunca pudo ser pensada. ¿O no es un indicio del olvido del ser el que las cosas estén como están en lo que atañe a la diferencia entre *essentia* y *existentia*?... »

« La diferencia —oculta en cuanto a su origen— de *essentia* (esencialidad) y *existentia* (actualidad) domina el destino de la historia occidental y de toda la historia determinada por Europa. La frase capital sobre la preeminencia de la *existencia* con respecto a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de « existencialismo » como título adecuado a esta filosofía. Pero

⁸ En nuestra obra sobre Heidegger hemos insistido en este punto que nos parece capital. Pero es necesario reconocer que Heidegger, más que ningún otro, tiene en esto excusa, pues sinceramente ha confesado que su obra aún no está completa.

⁹ Tal ha sido la interpretación, a nuestro parecer con mucho fundamento, que han dado de Heidegger casi todos sus críticos, especialmente el más completo, Waehlens.

la frase capital del «existencialismo» no tiene nada, ni en lo más mínimo, de común con la frase de *Sein und Zeit*, aparte del hecho de que en *Sein und Zeit* no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essentia* y *existentia*, pues se trata allí de aclarar y preparar algo previo»¹⁰.

Dejemos ahora de lado el problema personal de Heidegger, sobre si en realidad su obra *Sein und Zeit* expone con claridad ese estado de la cuestión en orden a la relación entre *essentia* y *existentia* que ahora nos propone, y tomemos aquí nota de lo que nos interesa por el momento, es decir, que el mismo Heidegger reconoce la necesidad de buscar *algo previo* al binomio «esencia-existencia» y que esta distinción acentuada ha contribuido a estancar la filosofía de occidente.

Tal vez una investigación en este sentido podría revelarnos en su fuente primera el secreto del ser. El mismo Heidegger en esta carta presenta apenas un esbozo de esta tentativa, de la cual aparecieron ya algunas indicaciones en otro trabajo muy anterior, *La Esencia del Fundamento*¹¹.

Resumiendo el pensamiento de Heidegger podríamos decir que para él ese algo previo es lo que llama la ec-sistencia; en ésta consiste el ser mismo del hombre, como algo absoluto y anterior respecto de la existencia considerada como acto de la esencia. Así la frase de *Sein und Zeit*: «la substancia del hombre es la ec-sistencia», no dice otra cosa sino que «el modo en

¹⁰ *Carta sobre el humanismo*. Trad. de A. Wagner de Reyna. Rev. «Realidad», N.º 7, Buenos Aires, Enero de 1948, p. 16. Creemos que en esta carta Heidegger ha matizado notablemente el sentido del término «existencia», tal como aparece en *Sein und Zeit*. Nos confirman en ello sus reciente declaraciones hechas a Gadmes, discípulo suyo y amigo íntimo, que en la *Revista portuguesa de Filosofía* (marzo 1946, p. 379) consigna Antonio José Brandao. Según ellas, el filósofo de Friburgo está ya resuelto a no publicar la segunda parte de *Sein und Zeit*, y en su lugar tiene ya preparado otro escrito en que declara por qué no puede continuar defendiendo el *Existencialismo* tal como viene expuesto en las obras publicadas hasta el presente. (Observación de los Profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de S. Ignacio (Sarriá, Barcelona) en su traducción de la *Historia de la Filosofía* de F. Klimke, S. I. Ed. Labor, Barcelona, 1947, p. 567.

¹¹ *La esencia del fundamento* (Von Wessen des Gründes), trad. de J. David García Bacca, México.

que el hombre es esencialmente su propia esencia es el estar ec-stático en la verdad del ser »¹².

Y más precisamente: « Ec-sistencia es estar fuera de sí mismo como « lanzado » por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca el ente como el ente que es ».

Según entendemos el pensamiento de Heidegger, que por cierto no es muy claro y preciso en este punto (hágase la prueba de analizarlo frase por frase) la ec-sistencia es la realidad más profunda, la substancia y el ser del hombre, de la cual brotan su misma actualización como *existencia* y como *esencia* de « animalitas » y « rationalitas ».

Esta ec-sistencia consiste en estar « lanzado » en la verdad del ser « para que a la luz del ser aparezca (= luzca) el ente como ente que es »¹³, sea el hombre su propia realidad, su verdadero ser.

En verdad que nos ha llamado la atención que Heidegger recurra a una solución como ésta. La *ec-sistencia* viene a ser como un estar fuera de sí, « lanzado » por el propio ser « fuera de sí mismo » para estar en la verdad del ser. Conserva de común con la *existencia* el *sistere extra*; pero cuando hablamos de la « *existencia* » del hombre como actuación de la esencia, lo concebimos como *estar fuera de su causa*, y para Heidegger la ec-sistencia es un *estar fuera* no de su causa, sino de sí mismo. No alcanzamos a comprender el desarrollo que pueda lograr este pensamiento en orden a darnos a conocer la substancia del hombre y explicarnos su ser, en sí y en sus manifestaciones. Pero hallamos ciertamente dos faltas de perspectiva que, según creemos, hacen que no sea aplicable a la realidad humana que experimentamos esta concepción de la *ec-sistencia*.

En primer lugar, parece negar Heidegger que esa « verdad del ser » hacia la cual es « lanzado » el hombre sea el fundamento del hombre y del mundo (diríamos el fundamento de toda realidad y de todo ser). Y sin embargo « estar sosteniéndose en la verdad del ser » es « la substancia misma del hombre » según el mismo Heidegger¹⁴. Esta afirmación no parece decir otra

¹² Carta sobre el humanismo, p. 17.

¹³ Ibid., ibid.

¹⁴ Ibid., ibid.

cosa sino que la verdad del ser es el fundamento del hombre; fundamento —por su esencia— es lo que sostiene; y tal es la verdad del ser, según Heidegger.

En segundo lugar, también resulta extraño, y aun cierto contrasentido, el afirmar que el hombre (y hay que notar que hablamos del *hombre concreto e individual*: «el Dasein») para ser su verdadera y propia sustancia, para adquirir su «ec-sistencia», ha de «estar fuera de sí mismo como *lanzado* por el propio ser en la verdad del ser». ¿No es un contrasentido que el hombre para ser su sustancia haya de «salir de sí» y estar «fuera de sí», y por lo tanto en lo que no es «sí» sino «otro» respecto del hombre? Además de que resulta misterioso cómo el ser del hombre es «lanzado» por su propio ser fuera de sí mismo. ¿Cómo se explica que el individuo —que más bien tiene tendencia innata a conservar y aumentar su autonomía ontológica— haya de encontrar «su ser» fuera de sí?

Estas insinuaciones, que fácilmente podrían desarrollarse con mayor profundidad, muestran cómo la ec-sistencia (estar fuera) no puede darnos —al menos por sí sola— la última sustancia del hombre. Estamos, pues, obligados a dirigir por otro camino nuestra investigación. Y este camino ya nos lo está indicando el hecho mismo de que la pura *ec-sistencia*, el «estar fuera de sí», la exterioridad a sí mismo, haya resultado insuficiente como expresión del ser del hombre.

D) *Intuición y fundamentación de la «in-sistencia» como última realidad del hombre.*

Pero además hay otro conjunto de flechas indicadoras de la ruta que debemos seguir: nuestras íntimas experiencias —las más vitales y más características del «hombre-individuo»: el amor y el odio, la angustia y la dicha, la esperanza y el temor, la sensación de ser y de vivir y de saber y de gozar y de hacer el bien o el mal; todo eso que es el hombre— tienen una misma invariable dirección fundamentalmente *egocéntrica*. Egocentrismo humano, que no es precisamente egoísmo (desordenado egocentrismo, exceso y abuso del amor e interés propios), sino un ordenado y equilibrado instinto del *ser individual* hacia la conservación y perfeccionamiento *del propio ser*. La misma filosofía existencial, al poner el problema del hombre concreto e in-

dividual en el centro de la preocupación filosófica, no hace más que confesar ese egocentrismo necesario y esencial del individuo humano.

Resulta así que la última dirección del hombre no es « hacia afuera » sino « hacia dentro », no es *ec-sistere* sino *in-sistere*. Es cierto que la primera fase del ser del hombre es la *existencia* en el sentido clásico: « *esse extra causam* ». El hombre se siente « arrojado en el mundo » (estar-abandonado-lanzado-en-el-mundo), como echado fuera de su principio; es un *existente*; pero no un *ex-sistente* como quiera; no está ahí simplemente como un puro existente, como están la piedra, la planta o el caballo, perdidos en la exterioridad del contorno exterior que los rodea; empujados siempre como *desde afuera*; el hombre de tal manera está « fuera de sí mismo », *ec-sistente* en el mundo que lo envuelve, que puede recuperarse a sí mismo, puede ser « yo » frente al mundo exterior, puede « ensinismarse »; más aún, su esencia sólo se cumple cuando entra dentro de sí mismo, se recupera o toma posesión de su yo, por una interiorización, por *intus-sistere* o un *in-sistere* en sí mismo. La diferencia básica entre el hombre y el irracional es que éste está dirigido simple y necesariamente « hacia afuera », mientras que el hombre está dirigido « hacia afuera » pero para ser más « *hacia dentro* », para poder afirmar su « yo » frente al mundo.

Sin embargo esta interiorización del hombre en sí mismo con miras a ser su verdadero ser, tiene un desenlace paradójico. Efectivamente, cuando el hombre, de vuelta del mundo exterior, entra en sí por la vía de la « in-sistencia » y se reconoce y toma posesión de sí mismo, recobrando así lo que podríamos llamar su « auténtica existencia », *es precisamente cuando toma conciencia de la contingencia de su propio ser*; de esa intersección en su ser de la libertad que le habla de infinitud y de la limitación e insuficiencia de sus posibilidades, que le habla de finitud, y surge en él la angustia de la radical insuficiencia de sí mismo, y de sentirse suspendido en medio de la nada que amenaza su ser. Y es entonces cuando, falto de fundamento al tocar lo más profundo de su ser, ha de seguir todavía ahondando *hasta encontrar el fundamento en que se apoya su radical insu-*

*ficiencia*¹⁵. Esta es la trayectoria y éste el final del viaje de la in-sistencia humana: hallar su fundamento, al que lo dirige su interiorización, al que lo impele su ser mismo, que no se puede aquietar en la angustia y en la insuficiencia. Habrá que determinar por ulteriores análisis los caracteres de este fundamento; pero hay uno que necesariamente aparece desde el primer momento: es *absoluto*.

Estar-en-él (in-sistere) será la verdad y la substancia o suficiencia definitiva del hombre. Y he aquí el resultado paradójico de que hablábamos.

Para estar el hombre en la verdad del ser no ha de salir de sí mismo (*ex-sistere*) sino « entrar dentro de sí mismo lo más posible » (*in-sistere*) y cuando entra tanto dentro de sí mismo que por esa vía de la interiorización (*insistente*) llega a salir de sí mismo, entonces encuentra la verdadera salida de¹⁶ su ser y para su ser, que por una paradoja resulta el encuentro pleno de su ser, la verdadera ec-sistencia, a la que ha llegado no por un salto « hacia afuera » sino por un salto « hacia dentro ». Es la ec-sistencia, es el *ec-stasis* verdadero del ser humano, en el que halla el Fundamento de su ser, porque no es un ec-stasis hacia el vacío, hacia la exterioridad de sí y de su fundamento, sino un ec-stasis hacia lo más interior de sí y de su fundamento.

Cuando el hombre se pierde en las cosas exteriores, queda en la pura ex-sistencia y su ec-stasis es un salto fuera de su fundamento, fuera « de la verdad del ser »: queda reducido a una *cosa*, sin interioridad, perdido su yo en el mundo. Pero cuando de la ex-sistencia pasa a la in-sistencia, llegando a lo más interior de sí mismo, entonces su ec-stasis es « hacia su fundamento », y es a la vez su máxima « in-sistencia » en el camino de su in-

¹⁵ *In-suficiencia* viene de in-sub-faciens = non-sub-faciens, es decir que no-hace-nada-debajo, que no sirve para estar debajo = non-« sub-sistens ». Y como « subsistir » (estar debajo de) presupone y tiene como sentido primordial el « sistir » o « estar por sí mismo » (ya que para « estar debajo de » otro sosteniéndolo hay que estar primero bien afirmado « en sí mismo »), in-su-ficiente es el que « no está, o no es, por sí mismo ». Por eso es coincidente el significado metafísico último de *suficiencia*, *subsistencia*, *substancia*, *ser* y *sistencia*...

¹⁶ *De* tiene aquí su doble oficio simultáneamente como preposición de genitivo (propiedad) y de ablativo (origen). Más adelante veremos que respecto del Fundamento Absoluto la preposición *de* tiene también para el hombre un tercer sentido: el del « origen material », como decimos « anillo de oro ».

terioridad; porque el fundamento del hombre, la «verdad del ser absoluto» *en la que* el hombre debe estar (= in-sistere), es más interior al hombre que el hombre mismo. In-sistir, *estar en* su Fundamento es la verdad del ser del hombre, la substancia y la esencia y la existencia del hombre; y cuanto más in-siste en su Fundamento tanto más es su realidad y más participa de la verdad y realidad absolutas, en su esencia y en su existencia.

Si la esencia del hombre es in-sistir, la esencia del Fundamento último absoluto no puede ser «in-sistir» (estar en otro) sino *sistere*, estar o ser simplemente o en sí mismo, y sustantivando diríamos que el hombre ha de in-sistir en la *Sistencia* absoluta.

E) *La actitud insistencial en la historia de la filosofía y de la religión.*

Esta concepción del verdadero *éc-stasis* del hombre, más como una «in-sistencia» («ser-en» por la interiorización) que como una «ex-sistencia» («ser afuera») ha sido precisamente el camino o la intuición o la experiencia más íntima de aquellos hombres que han vivido más honda y angustiosamente la búsqueda y el hallazgo de la esencia del hombre. Cuando Bergson ha confesado que los místicos son los que han alcanzado la cumbre de la humanidad, y sobre todo los místicos de la Iglesia Católica, una Santa Teresa de Jesús o un San Vicente de Paul, está señalándonos a los privilegiados de la humanidad¹⁷.

¹⁷ «Concluamos pues que ni en Grecia ni en la India antigua ha existido un misticismo completo... El misticismo completo es en efecto el de los grandes místicos cristianos... un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Sena, un San Francisco, una Juana de Arco y tantos otros» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932, págs. 242-243). Son extraordinariamente interesantes las páginas que Bergson dedica en este lugar a los místicos cristianos. Especialmente confirman una idea sobre la cual trataremos más adelante: el sentido *social* del misticismo perfecto. Por otra curiosa paradoja esta introversión del alma que la hace salir de sí misma entrando en sí misma, la va a hacer encontrar también a todas las creaturas, y especialmente a todos sus semejantes, cuando precisamente se apartó más de ellas para unirse a Dios: el alma unida *totalmente* a Dios, divinizada, es la que está más dispuesta para las grandes empresas sociales, por la nueva y sublimada visión que de sí y del mundo ha adquirido. Nótese que los místicos que Bergson ha citado son precisamente ejemplos de una intensa actividad social y apostólica. En las

Ahora bien: como es sabido, los grandes místicos cristianos tienen sus encuentros con Dios, sus *éc-stasis* (quedando fuera de sí) por el camino del *recogimiento interior* y la *abstracción de las cosas exteriores*, y precisamente en los momentos en que este recogimiento y esta abstracción alcanzan su máximo; o sea, no por lo que podríamos llamar ex-sistencia sino por la in-sistencia; con la particularidad de que el *éc-stasis* (arrobamiento y quedar fuera de sí) es considerado como el grado de máxima interiorización (in-sistencia) porque es un salir de sí entrando más adentro de sí que el «yo» mismo; es Dios más interior al alma que el alma misma; es el éxtasis que sólo se encuentra en la máxima «in-sistencia». San Agustín es a la vez el místico y el filósofo que ha descrito más vivamente esta realidad del ser del hombre: Dios es más interior a mí que yo mismo: *interior intimo meo*¹⁸.

Pero aun fuera del cristianismo las experiencias del «éc-stasis» como ideal supremo del hombre, pero por la máxima interiorización (in-sistencia) son del todo coincidentes. Las emocionadas descripciones que Plotino traza del *éc-stasis* en que el alma llega a «estar en» el Uno y la urgencia con que reclama

las mismas condiciones, tanto en cuanto a intensidad de vida mística como a actividad apostólica y acometimiento de empresas vastísimas de honda repercusión social, se halla sin duda alguna San Ignacio de Loyola.

¹⁸ No creemos necesario demostrar este punto básico y unánimemente admitido por todos los críticos de la filosofía y teología agustinianas. Es la clave de bóveda de su concepción cristiana. Puede verse, por ejemplo, el tratado de F. Cayré, *Contemplation et raison d'après Saint Augustin*, en *Mélanges Augustiniens*, Rivière, Paris, 1931, especialmente la primera parte, en que estamos más de acuerdo, en sus dos gradaciones: A) *L'Ascèse augustinienne. La recherche de Dieu présent à l'âme*. B) *La mystique augustinienne. L'union à Dieu trouvée dans l'âme* (págs. 7 y sigs.). Por la vía de la interiorización Dios es «alcanzado habitando en el alma»: *capitur inhabitans*. En esta forma resume muy bien Cayré el pensamiento agustiniano. Creemos que no se trata de una «intuición mediata», como parece afirmar en la p. 25, sino inmediata, ya que no pueden tener otro sentido las palabras «sentir» y «tocar» y «ver» frecuentes en San Agustín: sentire Deum, persentiscere Deum (*Enarratio in Ps. IC*, n. 5, 6; Migne P. L. XXXVII, 1274); spirituali quodam contactu (*Sermo LII*, n. 16; Migne P. L. XXXVIII, 360). Ver los magníficos textos de *Enarratio in Ps. XLI*; Migne P. L. XXXVI, 467 y sigs. Sobre la interioridad o vía in-sistencial citamos un solo texto, entre muchos, por vía de ejemplo: «No te vayas hacia afuera; vuelve adentro de ti mismo: *la verdad habita en el hombre interior*, y si encuentras que tu naturaleza es mutable, sopásate a ti mismo también». (*De vera religione*, c. XXXIX, n. 72; Migne P. L. I, 1246).

el renunciamiento de todo lo exterior, para contemplar en lo más interior del alma esa presencia de Dios, más presente al alma que ella misma, ha servido sin duda de inspiración a más de una página agustiniana, y sus frases son moldes que ha usado frecuentemente la mística cristiana para explicar sus propias experiencias ¹⁹.

Tal es a nuestro parecer la máxima expresión de la esencia del hombre: IN-SISTENCIA, y tanto más perfectamente hombre cuanto más IN-SISTENCIA, cuanto más esté-en-su-

¹⁹ El éxtasis que representa en la filosofía de Plotino la cumbre en la ascensión del espíritu humano hacia la divinidad, tiene todos los caracteres de un proceso in-sistencial. Especialmente son dignos de mención el Tratado VI de la Enéada Primera *Sobre lo Bello*, y el Tratado IX de la Enéada Sexta, *El Bien o lo Uno*. Pero queremos dejar la palabra a un crítico que, sin presupuestos que lo puedan llevar a ver in-sistencialismo en Plotino, nos lo describe tal como es, en absoluto coincidiendo con el panorama in-sistencial del hombre que acabamos de describir. Aunque larga, creemos que la cita es de interés y nos han de agradecer los lectores que se la facilitemos: «Para elevarse a la intuición superior de lo Bello y del Bien, es necesario desprenderse de los objetos exteriores, replegarse sobre sí mismo, y por una purificación más y más sutil, por el renunciamiento a toda multiplicidad interna, situarse en el centro mismo del espíritu. Nos apartaríamos de nuestro objeto —continúa el P. Maréchal— trazando aquí la espléndida teoría de la introversión y de la catársis, expuesta en las Enéadas VI, 9 y I, 6. Con mayor amplitud y magnificencia Plotino es un eco de la exhortación estoica: *éndon blépe*; «mira hacia adentro» (Marco Aurelio). Pero la mirada que nos invita a dirigir dentro de nosotros mismos (la mirada que mira «hacia adentro») encuentra allí algo más que a nosotros mismos. La interiorización, llevada hasta el fin, lanza el alma a un «más allá» de ella misma, el cual, sin embargo, no está «fuera». La introversión, lejos de inmovilizar (stásis) al contemplativo en la intuición de sí, en una especie de «stásis en eautó» (quedada en sí mismo), lo conduce al éxtasis, al «stásis en alló» (estar en otro).

Extasis: esta palabra determina en Plotino un segundo carácter de la actividad mística superior: la *teoría* es extática; esto no significa solamente que suspenda el ejercicio de los sentidos internos y externos, ni que planee por encima de los conceptos, sino, sobre todo, que excluye de su campo de visión el yo contingente de donde ella procede, para fijarse exclusivamente sobre algo inmutable, que penetra íntimamente y que a la vez sobrepasa infinitamente el yo. El éxtasis, «salida de sí», permanece teoría, intuición objetiva; no tiene nada de un salto en el vacío: más allá del yo in-consistente encuentra la roca de lo divino; así, como dice Plotino, el éxtasis sigue siendo todavía *stásis*, reposo estable, *stásis én tó Zeion*, es un «estar en lo divino». (Joseph Maréchal, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Edition Universelle, S. A. Bruxelles, 1937. T. II, págs. 61-62).

Fundamento. La realidad del hombre es «*ex-sistir*», «*estar fuera*» de su causa, de su principio, de su Fundamento, y si no *ex-siste*, no *es*; pero esta realidad es como «*condición*», como paso previo o primera fase de su ser; su más íntima y definitiva realidad es «*in-sistir*», «*estar-en*» su Fundamento, del cual está dependiendo en todo su ser y *en-el-cual* solamente puede ser *su-ser*. Nuevamente nos viene a la memoria un esquema neoplatónico, pero que el cristianismo adoptó, purificándolo del ambiente panteísta: podríamos distinguir en toda la realidad que no es Dios un «*ex-sistere*» (= un salir fuera de Dios) y un «*in-sistere*» (= un volver a estar-en-Dios), representando esta segunda fase la suprema y esencial perfección de los seres: el neoplatonismo habla de la *emanación* de los seres por procedencia del Primer Principio, y del *retorno* de los seres a su Primer Principio; el cristianismo habla de la *creación* de los seres por Dios y de la *dependencia* y *ordenamiento total* de los seres a Dios como a su *último fin*²⁰.

Dentro de este esquema de los seres creados, la in-sistencia del hombre adquiere, más que la de ningún otro ser, una importancia substancial, y por eso puede y debe verse en ello la esencia misma del ser humano. El hombre participa de una in-sis-

²⁰ Es curioso que el plan general de la misma *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, que representa el mayor esfuerzo por sacar la teología católica de los moldes neoplatónicos para encuadrarla en el sistema aristotélico, sigue siendo fundamental y profundamente neoplatónico, y viene a darnos las dos fases de *ex-sistencia* e *in-sistencia* que acabamos de señalar. Es fácil comprobarlo recorriendo el encadenamiento de los problemas. He aquí cómo lo resumía ya un antiguo introductor al estudio de la Suma: «Este plan es tan natural y lógico como grandioso y profundo. En un primer cuadro presenta la serie de los seres descendiendo de Dios como de su manantial; en el segundo cuadro presenta los seres remontándose hacia Dios, su último fin». (Ribet, *La clef de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1883, págs. 26 y 27). Es claramente un panorama neoplatónico, pero creacionista. Efectivamente: primero, estudia al Primer Principio en sí mismo (Parte I.^a, cuestiones 1-63); segundo, cómo las creaturas *han procedido* del Primer Principio (Parte I.^a, cuestiones 64-119); tercero, cómo *han de volver* hacia su Primer Principio las creaturas, especialmente el hombre, según su naturaleza y según la gracia de Cristo (Partes II.^a y III.^a). Incluso utiliza el Santo Doctor fórmulas claramente neoplatónicas, aunque con sentido católico: «De *processione* creaturarum a Deo, et omnium entium a prima causa» (P. I.^a, C. 64); «De *emanatione* rerum a primo principio» (P. I.^a, C. 65). Esta segunda fórmula, sobre todo, es característica de Plotino.

tencia que podríamos llamar común a todos los ex-sistentes porque sin que se le haya consultado ha sido *puesto fuera* de la causa, ha sido « lanzado » al mundo; es por ello un « ex-sistente » como todos los demás y tiene también en su ser una « in-sistencia » como la de todos los demás, automática, impuesta desde fuera, en cuanto como todas las demás « cosas » no escapa a un *ordenamiento final* de parte de su primera causa. Pero al paso que los demás seres irracionales no son ex-sistentes por determinación propia, y tampoco son in-sistentes por su propia elección, el hombre tiene una « in-sistencia » que puede dirigir libremente hacia un sentido u otro; le han dejado, por así decirlo, en su mano « el hacia » de su « in-sistencia » *libremente dirigida*; *esta in-sistencia es la que constituye la esencia última y característica del hombre*, la que constituye su máxima grandeza y la que lo pone también frente a los mayores riesgos de perderse a sí mismo: puede el hombre optar por la verdadera *in-sistencia*, que lo apoya en su Fundamento absoluto, y puede también optar por una falsa « in-sistencia » que se quiere apoyar no en su Fundamento, no en « la Sistencia », sino *fuera de ésta*; y como fuera de la absoluta Sistencia no puede haber in-sistencia, en realidad esta segunda dirección es un salto al vacío, una « de-sistencia »²¹ que ataca en su raíz la esencia misma del hombre. Lo peor es que el hombre no puede evadir la responsabilidad de su « de-sistencia » o « re-sistencia » (porque en realidad hay una contradicción positiva en esta « de-sistencia » frente a la Sistencia que nos *atrae* por un íntimo impulso, aunque éste haya de ser *libremente obedecido*).

Precisado así el ser del hombre, debe darnos la explicación de sus experiencias y sus problemas. Explicación que será a la vez piedra de toque por la que podremos comprobar que la « in-sistencia » es la raíz misma del ser humano.

²¹ Esta « de-sistencia », apartamiento de la Sistencia absoluta, significa la caída en una « ex-sistencia absoluta », es decir, en un « estar absolutamente fuera de la Sistencia o Realidad », y por lo tanto la caída en el vacío, en la *nada* absoluta, en el no-ser. Querer ser de esta manera, es un atentado contra la esencia metafísica más profunda del « in-sistente » por excelencia, que es el hombre; es querer una contingencia absoluta, contra nuestra experiencia fundamental de simples contingentes, sin contar que dialécticamente es un absurdo.

II. - LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA A LA LUZ DE LA INTUICION IN-SISTENCIAL

(Comencemos, pues, nuestro ensayo de aplicar estos conceptos a una explicación de los distintos problemas que se plantean en torno del hombre, del mundo y de Dios.

Por el momento, nos limitaremos al primero de estos problemas:

A) *La esencia metafísica del hombre.*

El « ex-sistente » cuyo ser es una « in-sistencia » es necesariamente un « yo », con todos los atributos que a un « yo » le convienen por esencia. Ha de poder tener *conciencia* de sí mismo, y como tomar posesión de sí mismo. para poder luego orientarse por sí mismo, según su ser esencial, *in-sistiendo*. Asimismo la in-sistencia implica la elección del « hacia » en que ha de orientarse, es decir, implica esencialmente *la libertad*. No puede haber libertad sin « in-sistencia » en el pleno sentido de la palabra. Los seres irracionales son de suyo puramente « ex-sistentes ». Están ahí, lanzados fuera de su principio, incapaces por sí mismos de elegir nuevamente la dirección « hacia » su fundamento. Son ontológicamente inertes. El ser in-sistente puede elegir su orientación « hacia » su fundamento, « hacia » la sistencia absoluta: este poder elegir es *su libertad*. He aquí cómo la in-sistencia es la raíz de la conciencia y de la libertad, atributos que la definición de la esencia del hombre incluye en la palabra « rationalitas ».

Pero esta conciencia del yo y de la libertad, ésta como autonomía ontológica —« sistencia »— va acompañada en el hombre de otra radical experiencia de su ser: la de su *esencial limitación* e incapacidad para desplegarse en la infinitud del horizonte que parece presentarle la libertad. Es que el hombre no es simplemente « sistencia », sino « in-sistencia ». No tiene una « sistencia », un « ser absoluto », sino que en su « sistencia » hay una *preposición*, que descubre su esencial relatividad, la impli-

²² En la más auténtica terminología filosófica griega, que conserva el sentido clásico y expresivo de la lengua ática, « *theoría* » significa « contemplación ».

cancia de un « hacia », hacia aquello en que ha de *sistir*, *in-sistiendo*. Esta proposición muestra la precariedad de la sistencia humana, por ser precisamente *in-sistencia*: depende de su fundamento, del que participa, en una medida limitada, su sistencia. Podríamos decir, señalando la radical precariedad del ser humano, que tiene una esencia *preposicional*, es decir, que para designar su verdadero ser no podemos llamarlo simplemente « ser » o « sistencia », sino que debemos anteponerle una cualificación relativa, que expresamos por el prefijo preposicional. Y es interesante que no sólo aplica el lenguaje gramatical esta preposición cuando habla simplemente del ser del hombre, sino también en todas sus maneras de *ser* o *estar*. Nuestro lenguaje ha multiplicado así las composiciones preposicionales del verbo estar —*sistere*— en su significación más concreta, y hallamos los compuestos *de-sistir*, *re-sistir*, a que ya antes nos hemos referido, y *per-sistir*, *con-sistir*, *a-sistir*, *ex-sistir*, *sub-sistir*. . . todos los cuales expresan características ontológicas del ser y del obrar humano, y son frecuentemente usados, con sus derivados sustantivos, por todos los metafísicos.

De esta manera la « in-sistencia » se nos revela como la fuente de la contingencia humana en su doble aspecto de « tendencia hacia la infinitud » y « radical limitación »: diríamos, con frases clásicas, su doble aspecto de ser y no-ser; su composición de ser y de nada; complejo que nos explica la angustiosa lucha en que ha de vivir el ser contingente, el desgarramiento entre el ser y el no ser, entre lo bueno y lo malo, la felicidad y la desgracia, la virtud y el pecado; esta realidad paradójica que parece ser el hombre y que cada uno somos y sufrimos, mientras no superamos de alguna manera nuestra propia contingencia²³. Pero un mejor desarrollo de esta idea fecunda nos llevaría muy lejos.

²³ A través de los grandes clásicos de la escolástica, especialmente los de la escuela agustiniana, como S. Buenaventura, pero aun en los aristotélicos más puros como Santo Tomás y Suárez, se encuentran a cada paso resonancias, en fórmulas a veces vividas y a veces abstractas, de este doble aspecto del hombre como « ens contingens ». Un estudio de este interesante tema lo ha escrito J. Iturrioz, S. I., *Fenomenología del contingente*, en « Revista de Filosofía », Madrid, N.º 1 (1942), págs. 257-292; y también *Psicología del contingente*, en « Estudios Eclesiásticos », Madrid, N.º 16 (1942), págs. 513-557. También nosotros nos hemos ocupado del tema en un trabajo presentado al Congreso Internacional de Barcelona y publicado en las *Actas* del mismo.

Mas acentúa todas las resonancias de la « contingencia » la *manera propia de ser de la « in-sistencia »* humana: es, efectivamente, una in-sistencia que sin perder su esencial transparencia y autonomía y libertad ontológicas, se halla *sumergida en la materia*; para usar una frase de Gabriel Marcel diríamos que está « encarnada »²⁴. Es una in-sistencia sumergida en la carne, que anima una carne, hasta formar con ella una totalidad, hacerle llegar las resonancias de la « in-sistencia » espiritual y recibir a su vez de ella la modalidad propia, complejísima, de « in-sistencia encarnada » que es el hombre. Esta sublimación de la materia a una participación, a su manera, de la « in-sistencia », trae para el hombre consecuencias trascendentales, así para explicarnos su propio dinamismo interior, como para iluminar la existencia de la materia misma y de todo el mundo visible y material. ¿No se podría decir que la razón de ser de la existencia del mundo material es la de poder ser la base de una « in-sistencia encarnada »? ¿No se podría decir que la materia, el cosmos material, es como un complemento del espíritu, un como nuevo escenario de la actividad y del ser espiritual, que perdería sin el cosmos material un maravilloso campo de acción donde desplegar muchas de las virtualidades que el espíritu posee? Podríamos decir que cuando Dios creó los espíritus puros se dijo: todavía no está completa mi obra; crearé otros espíritus pero no solos, sino que les voy a dar una compañera: la materia; será ella un nuevo escenario para el espíritu, para la « in-sistencia »; y ésta será la « in-sistencia encarnada ». Y entonces se completó en la mente de Dios esta maravilla del mundo material; maravilla que dejaría de serlo si no habitase en el mundo la « in-sistencia encarnada ». ¿Podemos acaso imaginar lo que sería el mundo sin un ser espiritual *encarnado* que lo habitase: sin ojos de carne que admirasen la luz y los colores, sin oídos que escucharan los sonidos, sin manos y brazos

²⁴ Tomamos el término de Gabriel Marcel, aunque lo matizamos o aplicamos a la dirección de nuestra experiencia in-sistencial; los resultados son coincidentes. Los que deseen conocer la forma en que G. Marcel desarrolla la experiencia del « ser encarnado » la hallarán en su obra *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París, 1940, especialmente en su primer trabajo, *L'Etre incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, págs. 19-54. Una buena exposición sintética del pensamiento de Marcel en este punto puede verse en el estudio de Pierre Colin, « *Existentialisme chrétien* », publicado en el libro del mismo título (Plon, París, 1947), especialmente págs. 46-47.

que perebiesen la resistencia y la delicadeza de los cuerpos... y sobre todo sin un ser espiritual que fuera capaz de reunir en sí estas sensaciones materiales y vivir la vida, las bellezas y las grandezas de la materia? Sin ese ser espiritual, dotado a la vez de órganos materiales para captar en su ser formal los efectos de la materia, lo que sucedería es que no habría en el mundo ni luz, ni color, ni sonido... sería una materia oscura, sorda y muerta. Y sin mundo material, no podría el espíritu vivir en sí mismo las maravillas que en el cosmos admiramos, y las maravillas más complejas, que la libertad puede convertir en miserias, de la vida de los sentidos y del corazón humano ²⁵.

El hombre que como « in-sistencia » se apoya en el Fundamento o en la « Sistencia » absoluta; como « in-sistencia encarnada » se halla sumergido en el mundo material; pero como la « encarnación » es para la « in-sistencia » un accidente, ha de referir su situación de « encarnado » a su esencia de « in-sistente », y de esta manera hace participar de la in-sistencia a todo el mundo material: es por el hombre y en el hombre donde la materia participa de la in-sistencia espiritual y puede por sí misma referirse a su último fundamento, y ésta es la íntima razón de ser de la materia. *El hombre es el puente que une la materia a la Sistencia absoluta: la materia es para el hombre; el hombre es para Dios; lo existente es para lo in-sistente; lo in-sistente es para la « Sistencia »; la « Sistencia » es lo Absoluto.*

* * *

En un próximo artículo estudiaremos, a la luz de la in-sistencia, los problemas del conocimiento del yo y del mundo externo, del conocimiento de Dios, de la moral y del derecho, de la trascendencia e inmanencia, de la in-sistencia como base filosófica muy apta para un orden sobrenatural, y algunas de sus aplicaciones a la vida espiritual ascética y mística.

²⁵ Esta visión de la materia que tiene su razón de ser en la « in-sistencia encarnada » y es como el natural escenario del espíritu humano, no sólo tiene grandes consecuencias para explicarnos el dinamismo interior del hombre, como hemos indicado, sino que al iluminar la existencia de la materia y del mundo visible nos va a dar más adelante las *normas de acción* del hombre respecto de las cosas materiales y mundanas; tiene por lo mismo aplicaciones trascendentes al orden moral y aún a la vida ascética, como en su lugar veremos.

Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica

Comunicación presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía

Por ENRIQUE B. PITA, S. I. • San Miguel

1.—*Introducción.*

La singular importancia del derecho de propiedad fluye, más que de disusiones especulativas, que encontrarían su ambiente en círculos intelectuales, de las mismas realidades vivientes que agitan internamente y conmueven la convivencia de las distintas clases sociales en la nación y de las naciones entre sí. No reconocer este hecho es vivir fuera de la realidad histórica.

El Papa *Pío XII*, en su Allocución de Navidad de 1942, señala *el derecho de propiedad* como uno de los derechos fundamentales de la persona humana, sin cuyo inviolable respeto no se puede esperar la paz ni nacional ni internacional.

2.—*Concepción católica del derecho de propiedad.*

La persona humana, *anteriormente a la constitución del Estado*, tiene derecho a su propia conservación y perfeccionamiento, y a la conservación y perfeccionamiento de su prole.

Como, por otra parte, el medio ordenado y pacífico de al-

canzar este fin es que pueda la persona humana gozar del « derecho de poseer bienes materiales y externos, con exclusión de los demás » (derecho de propiedad); fluye naturalmente que la persona humana, *anteriormente a la constitución del Estado*, goza del derecho de propiedad.

Este es un aspecto preferentemente considerado por *León XIII* en la « *Rerum Novarum* »: la fundación del derecho de propiedad en la persona humana.

Por eso pudo decir *Pío XII* el 20 de mayo del año próximo pasado, dirigiéndose a los miembros del Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado: « Estas reflexiones valen ante todo en las cuestiones del derecho privado relativas a la *propiedad*. Aquí está el punto central, el foco alrededor del cual, por la fuerza de las cosas, gravitan vuestros trabajos. El reconocimiento de este derecho se mantiene o cae con el reconocimiento de la dignidad personal del hombre, con el reconocimiento de los derechos y de los deberes imprescindibles unidos inseparablemente a la libre personalidad que ha recibido de Dios. Sólo el que niega la personalidad humana como persona libre, puede admitir que el derecho a la propiedad privada, y por consiguiente la misma propiedad privada, pueda ser reemplazada por un sistema de seguridades o garantías legales establecidas por el derecho público ».

Santo Tomás no quiere llamar plenamente *natural* al derecho de propiedad, sino que lo refiere a un derecho *intermedio* entre el natural y el positivo de hoy, a saber, al derecho que la razón humana hace derivar del derecho natural, como la conclusión fluye de los principios, y que, según el *Doctor Común*, forma parte del *derecho de gentes*.

Así en la Suma Teológica 2, 2, q. 66 a. 2 ad 1, a la dificultad de cómo puede el hombre gozar del derecho de propiedad, siendo así que « *secundum ius naturale omnia sunt communia* », responde: « *Dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali: non quia ius naturale dictet omnia-esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia, secundum ius naturale, non est distinctio possessionum, sed ma-*

gis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra (q. 57, a. 2 et 3) dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur *per adinventionem rationis humanae* ».

En efecto, Santo Tomás considera que lo que es de derecho natural estrictamente tal, conviene a la naturaleza humana « *ex ipsa natura rei* » (S. Th., 2, 2, q. 57, d. 2); « *secundum absolutam sui considerationem* » (S. Th., 2, 2, q. 57, a. 3), esto es, por sí mismo (sin más) y no « *secundum aliquid quod ex ipso sequitur* » (S. Th., *ibid.*). De esta manera es fin estrictamente natural en el matrimonio la procreación y educación de la prole; en cambio, la propiedad de un campo no es exigida por la naturaleza del campo, sino por la pacífica obtención de la conservación y perfeccionamiento de la persona humana; la propiedad, pues, de un campo se origina del derecho que « *iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae* ».

Hay pues, según *Santo Tomás*, un derecho en virtud del cual algo pertenece a otro por su *intrínseca* exigencia (derecho natural); y un derecho en virtud del cual algo pertenece a otro por una exigencia *extrínseca* al objeto en cuestión; exigencia que, si es del orden natural, constituye el derecho de gentes.

Suárez es más explícito y señala con reflexiones personales, como suele, el hecho de la distinción del derecho plenariamente natural, que es exigido como necesario, y por consiguiente con carácter de obligatoriedad, por la misma naturaleza humana; y el derecho que él llama de *conveniencia* o *connaturalidad con la naturaleza humana*, al que pertenece el derecho de propiedad: cuando la naturaleza inclina a los hombres a que completen el derecho natural, en su constitución perfecta, con el carácter de obligatoriedad por medio del derecho positivo (*De Leg.*, L. 2, C. 14 y 19).

Es el derecho de gentes de *Santo Tomás*, como el mismo *Suárez* comenta, cuando al preguntarse cómo puede ser universal el derecho connatural implicado en el derecho de gentes, sin pertenecer al derecho natural, resuelve la cuestión diciendo que en el derecho civil (el estrictamente positivo) la determinación

de la ley depende de la voluntad del legislador; en cambio, en el derecho de gentes proviene de la *costumbre* enraizada en la misma naturaleza humana: « quia determinatio illa in iure civili diversis modis facta esset rationalis, et saepe nulla est ratio ob quam potius hoc modo quam illo fiat, et ita dicitur fieri *voluntate* potius quam ratione... at vero in iure gentium praecepta sunt magis generalia, quia in eis consideratur utilitas totius naturae et conformitas ad prima et universalia principia naturae, ideoque vocantur conclusiones ex illis elicita, quia ex vi naturalis discursus statim apparent convenientia et moralis utilitas talium praeceptorum, quae homines induxit ad tales *mores* introducendos, *magis necessitate exigente quam voluntate*, ut Iustinianus imperator dixit » (*De Leg.*, l. 2, c. 20).

La raíz, pues, del derecho de gentes, según *Suárez*, es la *costumbre* (y ésta es una de las adquisiciones suarecianas en el derecho de gentes); pero *costumbre* originada de la misma naturaleza humana, que inclina a los hombres a introducir la obligatoriedad de esos preceptos, por su *connaturalidad* con algo que pertenezca estrictamente a la ley natural: la obligatoriedad, pues, del derecho de gentes depende de la voluntad más como naturaleza que como facultad.

Es lo que algunos autores modernos prefieren llamar derecho *natural secundario* para no apartarse, por una parte, de la terminología de *León XIII* y *Pío XII*, que llaman *natural* al derecho de propiedad; y por otra parte, reconocer que se trata de un derecho natural *derivado*, que se refiere a la *connaturalidad* del ejercicio del derecho estrictamente natural de la conservación y perfeccionamiento de la vida humana.

El Canónigo Magistral de Jaén, *Antonio Ferreiro*, en un estudio sobre « La naturaleza de la propiedad en Suárez », publicado en el número extraordinario (1948) de « Pensamiento », dedicado al cuarto centenario del nacimiento de Suárez, pone muy bien de relieve las diferencias que encuentra *Suárez* entre el derecho natural plenariamente tal y el *connatural*.

Volviendo a la fundamentación del derecho de propiedad en la persona humana, hay que observar que se trata de un derecho natural o *connatural* a la persona humana, si se lo consi-

dera *en abstracto*: es decir, prescindiendo de las condiciones concretas en las que se ha de ejercitar.

Si descendemos ahora a las condiciones *concretas* de su ejercicio, nos encontramos con que esas condiciones se concretizan en cierta manera, anteriormente al Estado, por el mismo derecho natural: así, por ejemplo, el derecho natural determina que la ocupación externa y activa de una cosa que no pertenezca todavía a nadie es el modo originario de ejercitar el derecho de propiedad; determina también que la herencia, los contratos, la prescripción, son modos ulteriores de ejercitar el mismo derecho.

Pero estas determinaciones del ejercicio en el derecho de propiedad no llegan a sus últimas concreciones: a esas concreciones que dependen del espacio y del tiempo en que se encuentra la persona humana; como, por otra parte, ésta no tiene la posibilidad de ejercitar ordenada y pacíficamente su derecho de propiedad, sino por medio de la sociedad, subordinando su propio bien temporal al bien temporal *común*, no queda sino que corresponde al Estado fijar por medio de leyes las últimas concreciones del ejercicio del derecho de propiedad, tomando como norma de ellas el bien temporal *común*. Puesto que lo que la persona no puede obtener adecuadamente sino por medio de la sociedad, lo ha de alcanzar subordinando su propio bien temporal al bien temporal *común*, que es el fin específico de la sociedad.

Este es el aspecto que preferentemente considera *Pío XI* en la «*Quadragesimo Anno*»: la función *social* del ejercicio del derecho de propiedad.

Estas últimas concreciones, como dependen de condiciones que varían en el tiempo y en el espacio, pueden también ellas variar.

Santo Tomás de Aquino ha observado a este respecto que la naturaleza humana, considerada en su modalidad temporal y espacial, es variable: «*Natura autem hominis est mutabilis*» (S. Th., 2, 2, q. 57, a. 2 ad 1): vive en el tiempo: puesto que los bienes que se refieren a su condición temporal van sujetos a las variaciones de su temporalidad.

Y así es en efecto: con el progreso de la técnica evolucionan simultáneamente las relaciones concretas del capital y del trabajo, y pueden amenazar el bien común temporal del ejercicio del derecho de propiedad. Así, por ejemplo, las relaciones concretas del capital y del trabajo pueden dar origen a la formación de grandes monopolios económicos, que acumulen las riquezas, y por ende el ejercicio del derecho de propiedad, en manos de unos pocos con detrimento del bien común.

En estos casos el Estado puede y debe fijar por medio de leyes las últimas concreciones del ejercicio del derecho de propiedad, para desbaratar la acción de todo lo que venga a ser un obstáculo del bien temporal *común*.

Por eso *Pío XI* en su Encíclica « *Quadragesimo Anno* » dice enérgicamente: « Por largo tiempo el capital logró aprovecharse excesivamente. Todo el rendimiento, todos los productos reclamaba para sí el capital, y al obrero apenas se le dejaba lo suficiente para reparar y reconstruir sus fuerzas. Se decía que por una ley económica, completamente incontestable, toda la acumulación de capital cedía en provecho de los afortunados, y que por la misma ley los obreros estaban condenados a pobreza perpetua o reducidos a un bienestar escasísimo ».

Y más adelante señala la norma que debe regir la justa distribución de los bienes: « Hágase que la distribución de los bienes creados vuelva a conformarse con las normas del bien *común* o de la justicia social ».

El entrar en más detalles técnicos de esta posible ingerencia del Estado en el ejercicio del derecho de propiedad pertenece a las ciencias económico-políticas, o mejor, a los peritos en economía política, que son los únicos que pueden tener a la vista las condiciones concretas (temporales y espaciales) que condicionan la evolución del bien temporal *común*.

Como ejemplo solamente de la doctrina desarrollada, indico que el mismo *Pío XI* en su Encíclica ya citada señala que hay empresas que, por la magnitud de los capitales que suponen, exigen, en razón del bien *común*, que estén en manos del Estado y no de simples particulares.

3.—*Posibles desviaciones.*

Según esto, veamos ahora las posibles desviaciones de la concepción católica del derecho de propiedad.

Puede uno apartarse de la concepción católica del derecho de propiedad, afirmando que *este derecho no nace de la naturaleza de la persona humana*, anterior a la constitución del Estado, sino que es un atributo exclusivo de éste, dentro del cual los individuos son como las piezas de un engranaje que están a su servicio y explotación. El Estado se convierte entonces en un valor absoluto, al que todo lo demás se subordina, con desconocimiento o rechazo de los derechos naturales de la persona humana.

Esta concepción llevada a su extremo da origen al *comunismo*, del cual dice *Pío XII* en su Encíclica «*Divini Redemptoris*»: «Un sistema lleno de errores y sofismas, que contradice a la razón y a la revelación divina, subversivo del orden social, porque equivale a la destrucción de sus bases fundamentales, desconocedor del verdadero origen de la naturaleza y del fin del Estado, negador de los derechos de la persona humana, de su dignidad y libertad».

Naturalmente en la práctica no se da una absorción absoluta de los derechos personales por el Estado, en la que los hombres se viesen reducidos a meras máquinas sin derecho alguno. Lo único que prácticamente se da, es una absorción relativa.

Este es el sentido de la poderosa frase de *Franca* en «*La crisis del mundo moderno*»: «Nuestra civilización, que moriría por lo que afirma, continúa viviendo por lo que niega».

La segunda posible desviación consiste en defender que *el ejercicio del derecho de propiedad no debe ser normalizado en sus últimas concreciones por el bien común temporal*, sino que estas últimas concreciones son determinadas por el libre pacto de los particulares: es la teoría individualista del *liberalismo económico*.

Según ella, la función estatal se reduce al exclusivo aspecto *negativo* de proteger los derechos de propiedad y la libre competencia de los particulares contra los que quieran conculcarlos. Pero se olvida que la persona humana no tiene la posibilidad del

recto desempeño del derecho de propiedad, sino persiguiendo un bien temporal *común*: en este sentido dijo el *Doctor Eximio* (*De Leg.*, l. 1, c. 7) que es axioma universalmente admitido que todo lo que no puede ser íntegramente conseguido sino por la sociedad, debe estar ordenado al bien *común*.

Pío XII, en su Alocución del 1.º de septiembre de 1944 al terminar el quinto año de guerra, decía: « La conciencia cristiana no puede admitir como justo un ordenamiento social que o niega del todo el derecho de propiedad, o vuelve prácticamente imposible o vano su ejercicio, tanto en los bienes de consumo como en los medios de producción.

Esta conciencia cristiana de ninguna manera puede aceptar los sistemas que tienen del derecho de propiedad privada un concepto del todo falso, y que están por consiguiente en contraste con el verdadero y sano ordenamiento social.

Así, por ejemplo, la Iglesia siempre ha reprobado como contrario al derecho natural el capitalismo que se basa sobre tales erróneas concepciones y se arroga sobre la propiedad un derecho ilimitado, sin ninguna subordinación al bien *común* ».

Roto el dique de contención de las ambiciones personales por el liberalismo económico, se produce el fenómeno de la lucha de clases.

Por eso *Pío XII* en su Encíclica contra el Comunismo pudo decir que « para explicar cómo ha conseguido el Comunismo que las masas obreras lo hayan aceptado sin examen, conviene recordar que éstas estaban ya preparadas por el abandono religioso y moral en que las había dejado la *economía liberal* ».

La raíz de todos estos males (comunismo y liberalismo económico) está, según dice *Pío XII* en su Encíclica « *Summi Pontificatus* » publicada al principio de la última guerra, en el desconocimiento y rechazo de la *ley natural*: porque es necesario conjugar el derecho con la obligación, si se quiere encontrar la solución a los males presentes. « La época actual, Venerables Hermanos, además de añadir a las desviaciones doctrinales del pasado nuevos errores, los ha empujado a extremos de los que no se pueden seguir sino extravíos y ruina. Y ante todo, es cierto que la raíz profunda y última de los males que deploramos en la sociedad moderna es el negar y rechazar una norma de

moralidad universal, así en la vida individual como en la vida social y en las relaciones internacionales; el desconocimiento, en una palabra, tan extendido en nuestros tiempos y el olvido de la misma *ley natural*, la cual tiene su fundamento en Dios, Creador Omnipotente y Padre de todos, Supremo y Absoluto Legislador, Omnisciente y Justo Juez de las acciones humanas.

Cuando se reniega de Dios, se siente sacudida toda base de moralidad, se ahoga, o al menos se apaga notablemente, la voz de la naturaleza que enseña, aun a los ignorantes y a las tribus no civilizadas, lo que es bueno o malo, lícito o ilícito, y hace sentir la responsabilidad de las propias acciones ante un Juez Supremo ».

Es la solución ya dada en parte por *Balmes* a la cuestión social: « Hacer a los obreros buenos y bien »:

buenos: enseñándoles la moralidad para que ellos hagan justicia;

bien: para que se les haga justicia.

Digo « en parte », porque la norma propuesta se debe extender a todos, obreros y capitalistas, conforme a la fórmula de *Pío XII*: « El derecho al uso de los bienes materiales, en la conciencia de los *propios deberes* y de las *limitaciones sociales* (para que hagamos y se nos haga justicia) ».

4.—*Sabiduría de la concepción católica.*

En contraposición con estas teorías extremistas se puede admirar la sabiduría de la concepción católica, en la que se guarda la *jerarquía de valores*.

En la cima: Dios, « fuente de toda razón y justicia », como dice el preámbulo de nuestra Constitución Argentina; y ordenada directamente a Dios, *la persona humana*: con un fin último supratemporal, y un fin intermedio temporal.

El fin temporal, la persona humana no lo puede adecuadamente conseguir sino subordinándolo a un *fin temporal común*, que sea tomado como norma por el Estado al fijar todas aquellas últimas concreciones del ejercicio del derecho de propiedad que no se encuentren determinadas por el derecho natural.

Pío XII en su Alocución del 31 de octubre del año pasado, fiesta de Cristo Rey, ante unos mil obreros de las fábricas de automóviles de Turín y Roma, a quienes recibió en su residencia de Castel Gandolfo, pudo decir: « La Iglesia no promete la absoluta igualdad que los otros proclaman, porque sabe que la humanidad, viviendo en común, produce siempre y necesariamente una *escala de graduales diferencias* en las cualidades físicas e intelectuales, en las disposiciones y tendencias internas, en las ocupaciones y responsabilidades.

Pero al mismo tiempo asegura la completa igualdad en la *dignidad humana*, y no favorece los intereses especiales de este o aquel grupo ».

El Pontífice enseña, pues, dentro de la completa igualdad humana, una *jerarquía de valores*.

De esta jerarquía de valores nace el orden, y del orden *la paz*, que es « la tranquilidad del orden ».

EL CONTROL DE LA IGLESIA SOBRE LA ECONOMIA

Por ANGEL PÉREGO, S. I. - Prof. del Seminario de Cuglieri (Italia)

Tradujo para CIENCIA Y FE M. M. Bergadá

Bajo la crítica constructiva de los neo-voluntaristas americanos, la fe casi absoluta en los dos dogmas smithianos del «egoísmo benéfico» y de la «mano invisible», que constituyen los dos pilares fundamentales del clásico «dejar hacer», fué profundamente sacudida.

« En América del Norte se desenvolvía desde un siglo atrás un mundo nuevo, y el crecer de las proporciones de los fenómenos servía para revelar que no siempre el egoísta hacía altruismo a pesar suyo, y que la «mano invisible» no lograba remediar todos los desgarrones y envenenamientos sociales »¹.

De aquí la desconfianza en el automatismo naturalista del proceso económico librado a la sola iniciativa privada, y el esfuerzo por buscar nuevas vías que asegurasen una penetración científica más vinculada a la realidad económica, y a renglón seguido una actuación práctica capaz de superar con provecho general el binomio producción-consumo.

Era obvio que las investigaciones realizadas con paciente y sagaz análisis sobre los fenómenos, los defectos, los errores y las experiencias del complejo movimiento económico americano, al

¹ A. FANFANI, *In neo-voluntarismo economico statunitense*, Milano-Messina, Ed. Gius. Principato, 1946, p. 72.

revelar las deficiencias del liberalismo y las excesivas maquinaciones de los « trusts », añadiesen con el control el remedio bonificador de la economía. Por otra parte el innato amor a la libertad, patrimonio de todo verdadero americano, no permite que los grandes teóricos neo-voluntaristas estadounidenses, como Veblen, Soule, Slichter, Mitchell, Clark, Wolfe se orienten hacia una formulación de control de tipo dictatorial (rojo o negro, poco importa), grávido de un proceso económico planificado. Por esto nace la idea de un control interno y diría espontáneo de la economía, que tuviese cuenta al mismo tiempo de lo uno y de lo múltiple social, esto es, del hombre tal como él es en su totalidad de exigencias personales y comunitarias.

Tal control no debería presentar ningún carácter antipático de intrusión y de tiranía, sino mostrarse como una acción simultánea inteligente y democrática de los diversos factores, entre los cuales se contarían en primer lugar los esfuerzos de los entendidos que de una manera *oportuna, previsor y diferenciada* velasen ante todo sobre el desenvolvimiento de la producción, para que ésta respondiese a las verdaderas necesidades, del mejor modo y al menor precio.

Entre los medios que J. M. Clark en « Social Control of Business » enumera para obtener este benéfico control social de la producción en orden a la creación de la « economía del bienestar » —ideal soñado y tesis valerosamente patrocinada por los neo-voluntaristas estadounidenses— figuran también las instituciones extra-políticas como podría ser, por ejemplo, la Iglesia.

Quizá puede suscitar estupor aún la sola hipótesis de que un organismo extra-político como la Iglesia pueda en alguna forma ser pensado en función de la economía. Sus altísimas finalidades y la atmósfera sobrenatural en que Ella vive y se desenvuelve parecen sugerirnos que sería desfigurar su fisonomía el querer en cualquier forma hacerla descender a ejercer el oficio de inspectora en un sector de la actividad humana tan inferior como es la economía.

Pero reflexionando sobre la multiforme acción de la Iglesia en el mundo, y aun reconociendo que Ella es la constructora no de la ciudad terrestre sino de la celeste, no parece existir inconveniente alguno en considerar a la Iglesia como uno de los ins-

trumentos del control de la producción, y diría más generalmente aún, de todo el proceso económico.

De hecho hay una clase de control de la economía bien caracterizado y definido que en manera alguna parece incompatible con la misión divina de la Iglesia en el mundo, y que convendría que fuese cada vez más eficiente en estos tiempos de dolorosa reconstrucción teórico-práctica de todos los sectores de la vida humana, aun sin invocar la institución de órganos especiales eclesiásticos que ejercitaran una especie de inquisición o de teocracia económica. Sin entrar en el estudio de la naturaleza, de los límites y de la eficacia del control que la Iglesia ha ejercido y puede ejercer sobre la economía, bastará recordar como ejemplo algunas ideas al respecto, para mostrar cómo la Iglesia cuenta en su activo méritos y posibilidad de acción también en esta esfera de la actividad humana.

*

* *

Ante todo, examinemos la naturaleza del control económico compatible con la finalidad de la Iglesia.

Evidentemente no puede ser decisivo para determinar la naturaleza del control eclesiástico el hecho de que también la Iglesia es, en un determinado sentido, un ente económico. De hecho la Iglesia para el culto y para el mantenimiento de sus hombres y de sus instituciones ha menester de bienes materiales, que Ella usa y en cierta medida también produce, convirtiéndose así en un ente productor y consumidor. Pero la acción directa que la Iglesia ejercería en la economía mediante la producción y el consumo de bienes materiales es relativamente tan pequeña y pasajera que sería ridículo hablar de un influjo de la Iglesia sobre la economía nacional y mundial, y mucho más de un control económico ejercido por ella mediante su participación directa en el proceso económico.

De aquí que la naturaleza de un influjo económico por parte de la Iglesia, que pueda ser considerado equivalente a una acción de control, haya que buscarla en otro campo. Por otra parte, faltan los elementos necesarios para fundar un derecho de la Iglesia a intervenir directamente en el control de la economía. La Iglesia tiene finalidad y medios bien determinados de orden sobrenatural: si se extiende a la actividad y a las cosas.

materiales es sólo dentro de los límites de las exigencias de sus finalidades sobrenaturales, que han de cumplirse en el mundo y en seres que no son puros espíritus. Escapa, pues, a la competencia de la Iglesia cualquier acción directa en el sector natural por fines puramente naturales; y consiguientemente no se puede señalar fundamento alguno para atribuir a la Iglesia un verdadero y propio derecho, directo y nativo, de entrometerse a juzgar o a controlar la economía. Con esto, empero, no queremos negar que los miembros de la Iglesia, esto es, los cristianos, puedan ser competentes en materia de economía, y juzgar de ella, y controlarla. Una cosa es decir que la Iglesia, considerada como tal, esto es, según su naturaleza y sus fines, es una sociedad que directamente no tiene derecho a inmiscuirse en el campo económico, hallándose éste fuera de la esfera directa de su acción específica; y otra es decir que los cristianos, porque son cristianos, deben también ellos *ipso facto* quedar confinados en el sector sobrenatural, sin derecho a intervenir directamente en la economía.

El bautismo no destruye el hombre y el ciudadano. Por esto el cristiano puede legítimamente hacerse perito en las doctrinas económicas, puede asumir el papel de productor y de consumidor de los bienes económicos, puede ocupar puestos de dirección y de gobierno, y por lo tanto según su capacidad, su influencia, autoridad y posición social, puede tener derecho a controlar, criticar y dirigir el proceso económico.

Justamente Taparelli decía con sutil ironía a los detractores de la administración pontificia del siglo pasado, que en general la tonsura no es lo mismo que raer el cerebro para quitarle «la protuberancia administrativa»². Pero en rigor la competencia y el derecho de los cristianos para ocuparse ex profeso de economía no derivan del hecho de que son cristianos, sino del hecho de que, por hacerse cristianos o por recibir cualquiera investidura de la Iglesia, no cesan de ser hombres y ciudadanos. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona. De aquí que los cristianos, como los otros hombres, ni más ni menos, pueden participar en el movimiento económico, con todo legítimo derecho.

² L. Taparelli, *Gli ammodernatori dello Stato Pontificio*, In *Civ. Catt.* s. 2, v. 12, p. 162.

Sin duda que el derecho de los cristianos a participar activamente en el movimiento económico, y el consiguiente influjo y control que pueden ejercer sobre la economía, no puede ser mirado como algo específico de la Iglesia, o al menos otorgado por ella a sus súbditos, porque la religión y la economía son dos zonas autónomas, aunque sea verdad que la economía por su naturaleza está subordinada a la religión como lo menos a lo más, lo terreno a lo celeste, lo inferior a lo superior.

Esta conclusión permite aquí afirmar que un control eclesiástico sobre la economía directo, inmediato y en virtud de un derecho natural de la Iglesia, no puede ser admitido. Si, pues, se quiere hablar de influjo y de control eclesiástico³ en el sector económico, se debe siempre entender algo mediato, indirecto, que encuentra su fundamento jurídico en la finalidad sobrenatural que la Iglesia persigue.

Estará así dentro del derecho de la Iglesia el aprobar, alentar y sostener un sistema económico que esté de acuerdo con los fines eternos que Ella promueve; o al contrario el desaprobar, desaconsejar y prohibir una doctrina o un sistema económico que esté en contraste con tales fines. La actividad económica de hecho es una actividad humana; por lo tanto se mueve en el ámbito de la moral y será buena o mala según que guarde o no las normas éticas. Y por esto cae bajo el control y la potestad de la Iglesia *ratione peccati*, para decirlo con la expresión célebre de Bonifacio VIII⁴. A la Iglesia corresponde, por lo tanto, el supremo juicio acerca de la licitud o ilicitud de los procedimientos económicos, y acerca de la verdad o la falsedad de los presupuestos éticos que los determinan.

El control eclesiástico sobre la economía entendido en este sentido es plenamente legítimo y en última instancia tal control compete solamente a la Iglesia: sólo Ella puede enseñar con seguridad e infalibilidad a los hombres qué es lícito y qué es

³ *Eclesiástico* está tomado aquí en sentido reduplicativo.

⁴ Du Puy, *Histoire du différend*, etc. 77. Cf. Denzinger, *Ench. Symb.* n. 468 in nota.

ilícito, adhiriéndose con fidelidad a la doctrina de su Divino Fundador. Ejemplos de tal ingerencia de la Iglesia en el campo económico pueden ser las directivas, los decretos y las condenas emanadas de los Papas, según el tiempo y las circunstancias, respecto de la usura y de la esclavitud⁵. Poco ha, sin ir más lejos, hemos oído de boca del Pontífice reinante consejos sabios para las urgentes reformas sociales, y hemos visto a un representante del Papa en el « Congreso de Europa » celebrado en Aia⁶.

En estos y mil otros casos no se trata pues de un control o de una ingerencia que raye en el tecnicismo económico y que tenga preocupaciones específicamente económicas, sino de un control ético-religioso que se mantiene en la esfera de la salvación eterna teniendo empero repercusión en el sector económico. He aquí cómo Pío XI, en la « Quadragesimo anno » afirma el derecho de la Iglesia a controlar la economía desde el punto de vista moral. « Reside en Nos —scribe— el derecho y el deber de juzgar con suprema autoridad acerca de las cuestiones sociales y económicas. Es verdad que no fué confiado a la Iglesia el oficio de conducir a los hombres hacia una felicidad solamente temporal y caduca, sino el de conducirlos a la eterna. Y así no quiere ni debe la Iglesia inmiscuirse sin justa causa en las cosas puramente humanas. Pero de ningún modo puede renunciar al oficio asignado por Dios, de intervenir con su autoridad no en las cosas técnicas, para las cuales no tiene ni los medios adecuados ni la misión de tratar de ellas, sino en todo aquello que tiene atinencia con la moral. De hecho en esta materia el depósito de la verdad a Nos confiado, y el deber gravísi-

⁵ Cf. p. ej. Urbano III, ep. « Consuluit nos » in F. Jaffé, Regesta PP. RR., Lipsiae (1885-1888) 15726; Calixto III, Const. « Regimini universali » 6 maii 1455, en E. Friedberg, Corpus Iuris Canonici, Lipsiae (1879-1881) II, 1271 ss.; Benedicto XIV, Encicl. « Vix pervenit » ad episcopos Italiae 1 nov. 1745 in MBR 16, 328 a ss. En cuanto a la esclavitud cf. ep. ad Col. IV, 1; III, 22; I Petr. 11, 18; León XIII « In plurimis » (5 de mayo de 1888) en ASS 20, 545 ss. Y contra la esclavitud moderna, o sea la opresión del proletariado, baste recordar la celebrísima « Rerum Novarum » que fué definida como « un beso de Jesús al obrero ».

⁶ Osservatore Romano, 3 giugno, 1948.

mo a Nos impuesto de divulgar e interpretar toda la ley moral y aun de exigir oportuna e inoportunamente su observancia, *someten y sujetan a nuestro juicio tanto el orden social como el económico* ».

Además de este control *ratione peccati*, para el cual ni siquiera la economía puede eludir el ojo infalible de la Iglesia, existe otro que diría aún más indirecto y remoto, pero no menos eficaz.

Cuando la Iglesia juzga un sistema económico, diría que es como si lo tomase de los brazos y lo condujese ante su supremo tribunal. En esta segunda especie de control, en cambio, no interviene ningún juicio directamente formulado sobre la economía como tal, sino la actividad misma de la Iglesia con una *acción de rebote* en el campo económico, bonificándolo, fortaleciéndolo y estimulándolo. Por eso este control engendra menos aún que el otro de que ya hemos hablado, la impresión de forma alguna de inquisición económica o de estaticidad, como si fuera un ojo puesto desde fuera para espiar las posibles desviaciones, y una voz pronta a refutar y a impartir órdenes.

En cambio puede ser definido como un control dinámico e immanente en cuanto que, resolviéndose así en la formación de la conciencia y de la práctica cristiana de los individuos y de la colectividad, es él mismo un factor eficaz del sano bienestar material, precisamente porque es una fuerza interna e inherente a la vida de los cristianos como tales, que valoriza y perfecciona su naturaleza humana.

Ante todo la Iglesia influye de rebote sobre la economía obrando sobre el individuo, al cual ofrece la certeza de una vida futura, y en los sacramentos, la mortificación y la asistencia autoritaria y paternal de la jerarquía le da los medios para alcanzarla. Fruto de la obra de la Iglesia es la santificación del individuo, el cual mediante la gracia participa de la vida sobrenatural y se inclina a señalarse en toda virtud.

A la luz de la fe el hombre obtiene la visión completa de su destino junto con la valoración más objetiva del propio ser y de las propias fundamentales tendencias y exigencias naturales y sobrenaturales. Consiguientemente el egocentrismo y el egoísmo, bajo la iluminación de la fe y la acción de la mortificación, tiende a perder todo aquello que tiene de reprochable y de de-

fectuoso, para quedar reducido dentro de los límites de la búsqueda del verdadero bien propio. De aquí que se haga más bueno el individuo que, coherentemente con su propia fe y para realizar en sí el alto ideal que ésta propone, aborrece todo orgullo y toda injusticia. El verdadero cristiano, para ser coherente con sus propios principios, debe preferir la muerte a un abuso, a un fraude, a cualquier injusticia; no puede admitir para sí un provecho que haya sido obtenido con el llanto y la sangre del prójimo.

Bajo este aspecto pronto se echa de ver qué gran fuerza moderadora inmanente sería el cristiano en el caso de que todos los cristianos fuesen verdaderos cristianos. Entonces a la norma egoísta de lo útil la veríamos sustituida por la de lo justo y de lo honesto, y así el proceso económico se desarrollaría entre dadores de trabajo íntimamente dispuestos a no lograr ningún provecho ilícito, exagerado, injusto, que equivalga a la explotación del hombre por el hombre; y por la otra parte trabajadores honestos que prestan con escrupulosa exactitud el propio servicio, contentos con la justa recompensa. Entonces en el mutuo respeto de la propiedad, de los derechos de cada uno y del orden social, se constituiría el ambiente mejor para un activo y productivo movimiento económico de provecho general.

Pero la obra de la Iglesia sobre el individuo no se detiene en sola la justicia, en la cual por la aplicación rígida de la contraprestación matemática muchísimos problemas de la compleja realidad de la vida quedan sin solución, y el egoísmo humano no es superado enteramente.

La Iglesia se extiende hasta el altruísmo, señalando en el prójimo a un hermano con quien hemos de recorrer el camino interesándonos en sus necesidades, amándolo y ayudándolo para demostrar así concretamente a Dios nuestro amor, y merecer así la vida eterna. Bajo el influjo de este divino altruísmo enseñado por la Iglesia, las distancias sociales desaparecen, la rigidez del derecho queda superada para dar lugar a la ductilidad del amor, que no sólo no disfruta, sino que sabe renunciar aun a lo que es suyo para favorecer al hermano. A esto se agrega la alegría íntima y exultante que la Iglesia en mil modos y mil circunstancias sabe infundir en los corazones aun en los momentos más difíciles, creando la voluntad del trabajo y del deber cumplido

con arrojo. Muy bien escribe Toniolo que si se eleva «el concepto y la estima de los bienes superiores de la existencia a los cuales todo hombre tiene derecho y debe aspirar, se eleva también el concepto del bienestar material que él puede y debe procurarse, y cobra fuerza toda la *actividad social y económica*, la cual por consiguiente depende definitivamente del aprecio de la vida y de sus legítimas satisfacciones finales »⁷.

Asimismo bastan estos sumarios rasgos para hacer evidente la acción mejoradora que la Iglesia realiza en el ambiente económico, no sólo disponiendo y preparando para el campo económico sujetos reformados en lo interno, y por lo tanto más capaces, en igualdad de otras condiciones, de realizar una economía mejor, sino también favoreciendo y estimulando el proceso económico mismo.

Con su ordinaria enseñanza tradicional de que toda acción humana no pecaminosa es enderezable a Dios y susceptible de una recompensa eterna, la Iglesia hace descubrir en el trabajo una doble recompensa: la recompensa terrena que es el pan para vivir, y la recompensa eterna que es el premio debido al mérito sobrenatural adquirido trabajando.

Pero la recompensa celeste, entre las condiciones necesarias que implica para ser conseguida, enumera la perfección moral y la recta intención: es decir, el trabajo debe ser realizado en gracia de Dios y por motivo de virtud. Ahora bien, en la generalidad de los casos la perfección moral envuelve la económica, al menos la relativa al grado cultural y técnico alcanzado en un determinado tiempo y un determinado espacio; o al menos estimula a adiestrarse y fortalecerse de modo que la acción económica de la cual esperamos el premio celeste no se vuelva, por negligencia y holgazanería imputable, moralmente defectuosa precisamente porque resulta por culpa nuestra económicamente imperfecta.

Es verdad que se puede dar el caso de una acción económicamente fallida y sin embargo merecedora de vida eterna, como sería por ejemplo el de un honesto operario de habilidad limitada y no suficientemente instruido en su arte, que trabajase empero con la más pura intención de agradar a Dios y con la más

⁷ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale*. (Introduzione).

buena voluntad de hacer lo mejor posible; pero este caso solamente sirve para demostrar que la Iglesia sola no basta para asegurar el buen éxito económico del trabajo humano y su rendimiento (recompensa terrena) y que por lo tanto no excluye, sino que supone, el aporte teórico-técnico necesario para realizar la máxima perfección económica. En otras palabras, la Iglesia estimula y capacita a obrar del modo mejor, sacando provecho a las habilidades y los conocimientos del modo más perfecto en vista de la recompensa celeste, pero supone como base previa un trabajo de formación de los conocimientos y de las habilidades técnicas; porque la acción estimulante de la Iglesia no es un influjo milagroso que supla a las deficiencias teórico-prácticas de los trabajadores y de los que dan el trabajo, infundiéndoles de lo alto los conocimientos y habilidades que se requieren para su cabal desempeño económico.

Análogamente a la acción ejercida sobre el individuo en el campo económico la Iglesia mejora y estimula a la colectividad. De hecho al predicar e inculcar la justicia social fundada sobre el principio de la solidaridad humana, con esto mismo mejora la economía en todos sus órdenes de actuación social, desde el familiar hasta el mundial, construyendo la conciencia moral de la colectividad, por la cual llegan a suprimirse los egoísmos colectivos que de cualquier modo salgan de los límites de la honestidad, de la justicia y de la equidad. Además la Iglesia dirige su mensaje de amor también a las colectividades, precediendo con el ejemplo y sugiriendo toda clase de providencias sociales, asistiendo y coordinando las diversas organizaciones del trabajo para una mutua integración y una valoración recíproca.

En un ambiente de mutua hermandad sobrenatural, cual es aquella que la Iglesia predica y practica, la cooperación florece espontáneamente y fructifica con incalculables beneficios económicos mutuos. De aquí la supresión de antagonismos, de competencias irracionales, de desquites despiadados entre las diversas entidades que constituyen el multiforme engranaje económico; y en lugar de todo esto el mutuo asistirse, la coordinación y la subordinación jerárquica de los intereses y de los fines, para favorecer una posibilidad de vida y de expansión para todos. Además, siempre bajo la influencia del espíritu cristiano de caridad social, caen las barreras de las rivalidades técnicas o de

las primacías: los descubrimientos se comunican fácilmente, y así el proceso se ve a la vez favorecido por una técnica siempre mejorada y por una metodología del trabajo cada vez más humana y comfortable.

Guiadas por este espíritu de caridad social, todos saben a qué grado de bienestar llegaron las Corporaciones medievales, que el iluminismo se encargó de destruir sin lograr empero arrancar del mundo la nostalgia de instituciones tan benéficas aun bajo el aspecto estrictamente económico.

Si, por lo tanto, la guía de la economía no debe ser considerada solamente como acción ejercida desde fuera a modo de inspección y de dirección, sino sobre todo como actividad operante desde dentro, para regular, estimular y armonizar entre sí las células primarias y vitales del organismo económico, es decir, los hombres, con el fin de alcanzar el « perfecto económico » para provecho de todos, nadie puede dejar de ver la parte preponderante que toca a la Iglesia en tal control, mediante la tutela de la moralidad de la economía y mediante la acción refleja ejercida en el campo económico perfeccionando y santificando al hombre como individuo y como colectividad.

Esta participación de la Iglesia en el control económico, que Ella ha ejercido y ejerce con iluminada sabiduría y suavidad, no debe ser obstaculizada, reclamando por la intrusión, pues no es éste el caso, sino que más bien debe ser coadyuvada siguiendo dócilmente las enseñanzas morales impartidas y favoreciendo el pacífico desarrollo del reino de Dios entre los hombres. Se realizará así una vez más la gran lección del Divino Maestro: « Buscad primero el Reino de Dios y su justicia; y todas estas cosas se os darán por añadidura » (Mat. V, 20).

*

* *

El control económico de la Iglesia es por lo tanto, por su misma naturaleza, indirecto y reflejo; empero de eficacia fundamental.

Se podría, no obstante, preguntar cuáles son sus límites. La respuesta es bien fácil, no siendo más que un simple corolario de cuanto hemos dicho.

De hecho la finalidad propia y específica de la Iglesia, al par que le asigna su esfera de acción, con esto mismo traza los límites bien definidos de su actividad.

La Iglesia en cuanto Iglesia, y los eclesiásticos en cuanto operarios en el mundo del divino mensaje de salvación eterna, no son competentes en todo aquello que es puramente terreno, técnico, material. Por ello el control económico eclesiástico se mantiene en una esfera que podría ser llamada *metaeconómica*, tanto en el sentido de *pre* como de *post económica*, en cuanto que prepara y favorece el proceso económico, o bien le juzga y endereza a la obtención de las finalidades superiores del hombre.

Por esto la justa autonomía de la ciencia económica y del proceso económico no se ve puesta en peligro por el control de la Iglesia, que siempre ha reconocido de buena gana las jurisdicciones ajenas. Corresponde pues al economista estudiar y descubrir las leyes económicas; a los estadistas seguir sus normas y sugerencias en la legislación del trabajo; y a los técnicos poner en práctica los dictámenes de la ciencia, realizando así la economía del bienestar. Pero todos: economistas, estadistas y técnicos, se equivocan si bajo pretexto de su autonomía quieren rechazar la acción refleja de la Iglesia en el campo económico.

Se condenarían a un « empirismo ingenuo » incapaz de injertar y de encuadrar la economía en la ciencia y en la realidad integral del hombre.

Muy bien escribe A. Fanfani, criticando el neo-voluntarismo estadounidense: « ...es útil releer algunos breves párrafos que Serafino Majerotto dedicaba en 1935 a dos obras, una de Chase (*The Economy of Abundance*) y otra de Tugwell (*Our economic Society and its Problems*) en la « Rivista Internazionale di Scienze Sociali » (pp. 116-17 y 263-64). A propósito de Chase, Majerotto observaba justamente en qué ambiente de « equivocidad moral » se movían nuestros autores, haciendo temer que la persona humana resultase en definitiva esclavizable por las exigencias de la técnica y de la eficiencia. La invocación de los motivos éticos, tan clara en nuestros autores y repetida a menudo, según Majerotto corría el riesgo de quedar en lo puramente formal, dada la escasa profundización del problema y la ninguna coincidencia de las indecisas ideas de nuestros autores con la precisa noción personalista de la ética cristiana. A propósito de Tugwell

el reproche de Majerotto se amplía y se profundiza, con la observación de que en todas las obras de los institucionistas « se peca siempre de un ingenuo empirismo ». Y esto porque no han puesto en claro la concepción filosófica de la economía. El valor negativo de las proposiciones sostenidas por nuestros autores se halla todo en esto: *inestable base filosófica y ética*; cosa ésta gravísima especialmente en quienes, no creyendo inmanente el orden económico racional, pretenden incitar al hombre a realizarlo y quieren enseñarle a hacerlo. En tal caso, evidentemente, no es posible que construya para el hombre quien no tiene idea clara de qué cosa sea el hombre y en qué consiste la plenitud de su vida y de su felicidad. Una economía del bienestar no puede sostenerse sobre bases filosóficas y éticas poco firmes. Y una doctrina como la que hemos considerado, en caso que se estanque contemporizando con cualquier forma de empirismo, no obstante las mil invocaciones en pro de una restauración de los valores morales, acaba fatalmente por caer en el materialismo más craso. Y cuanto menos consciente se es de esto, tanto más fácilmente se cae en malos pasos y se corre el riesgo de extraviar al mundo por peores vías. La consideración del neo-voluntarismo americano desde este punto de vista demuestra que se puede criticar al naturalismo por haberse dejado engañar por una determinada filosofía; pero en vano se puede pensar en construir una doctrina que lo sustituya repudiando la metafísica y la ética, y ateniéndose solamente a la realidad y a los problemas y datos recibidos de ella mediante la inducción, como si obrando así no se siguiese también una filosofía, por cierto pésima e inconsciente »⁸.

Observemos por último, como ya hemos señalado antes, que no está fuera de la competencia de la Iglesia la gestión directa y el control directo de todo aquel movimiento económico que tiene como fin realizar en medio de los hombres el mandato sobrenatural por Ella recibido de su Divino Fundador. Dentro de los límites de tal exigencia la Iglesia puede poseer cosas temporales, usarlas, trabajarlas, esto es, tener una economía propia, por minúscula que sea. Este derecho de la Iglesia es natural, y ninguna autoridad terrena se lo puede quitar. Pero fuera del

⁸ A. FANFANI, *Il neo-voluntarismo economico statunitense*. Milano-Messina, Ed. Gius. Principato, 1946, pp. 73-75.

ámbito de las verdaderas exigencias de su fin sobrenatural que ha de realizarse en la tierra en medio de los hombres, la Iglesia no tiene derecho natural a ninguna actividad económica, excepto el influjo metaeconómico que hemos considerado.

Mas esto no significa la exclusión de los cristianos y de los eclesiásticos, en cuanto hombres, de la esfera económica específicamente tal; y tampoco que la Iglesia como Iglesia y los eclesiásticos como eclesiásticos no puedan entrar, *con el beneplácito de quien corresponda*, en el campo estrictamente económico, por ejemplo para un arbitraje o parecidas funciones. En tal caso la Iglesia no podría ser acusada de intrusión alguna indebida, porque llegaría a la esfera económica como invitada, y por un derecho que podríamos llamar devolutivo. Este caso sería análogo a la intervención de la Iglesia para dirimir cuestiones políticas a pedido de las partes interesadas.

*

* *

Concluyendo podríamos decir que la Iglesia, fuera de la gestión de los bienes requeridos para la realización de su fin, y del caso en que su actuación directa sea solicitada por los interesados, no posee derecho natural alguno para intervenir *directamente* en la economía; compétele en cambio una eficaz y providencial ingerencia *indirecta y refleja*, que puede justamente ser considerada como un control interno y uno de los principales factores de la verdadera «economía del bienestar», esto es, de aquella economía destinada a procurar al hombre la abundancia real de los bienes materiales de que realmente puede usar y gozar en la tranquilidad de la justicia, de la caridad y de la paz.

Por esto mientras auspiamos el renacimiento del verdadero cristianismo en el mundo, renacimiento que puede traerle beneficios tan saludables aun en el dominio puramente terreno, no podemos dejar de desear que en las filas católicas vaya formándose un número cada vez mayor de peritos en economía, al modo, por ejemplo, de un Toniolo, un Brants, un Jannet, a fin de que las enseñanzas de la Iglesia, parte tan importante de los presupuestos de la economía, puedan integralmente ser comprendidas, estudiadas y divulgadas para una elaboración de la ciencia económica por fin emancipada de aquel peligroso utili-

tarismo que halló en Bentham su malaventurado filósofo y en la Inglaterra del siglo pasado su realizadora más diligente y metódica.

No escapa a la consideración de aquellos que con superficialidad sorprendente acusan a la Iglesia de Roma de haber contribuido en coalición con el capitalismo al surgir del gigantesco proletariado moderno, que la cuna de este pauperismo y esclavismo desconocido en las otras edades de la historia no fué otra que Inglaterra, y que en Inglaterra escribió Carlos Marx sus turbias páginas de rebelión, precisamente al contemplar los frutos amargos producidos por aquella nación, después de su separación de Roma ⁹.

Por esto, si alentamos fe en un control de la economía por parte de la Iglesia, como hemos dicho, para el renacimiento material del mundo, nuestra confianza se orienta decidida y exclusivamente hacia la obra y la doctrina fulgurante de Roma.

⁹ Carlos Marx en el prefacio al primer volumen del *Capital* escribe estas palabras textuales: « Estudio en esta obra el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de cambio que le corresponden. Inglaterra es el lugar clásico de esta producción. Y por esto tomo *de este país* los hechos y los ejemplos típicos, que sirven de ilustración para el desarrollo de mis teorías.

LA CREACION DEL HOMBRE

*Convergencias y divergencias en las versiones bíblicas modernas
y en sus notas*

Por FLORENTINO OGARA, S. I. - San Miguel

Hagamos al hombre: Gén. 1, 26 ss.

a) CREACIÓN DEL HOMBRE.

Al llegar a la creación del hombre, la narración genesíaca se reviste de mayor solemnidad. Ya no dice Dios « Sea la luz », « Sea la expansión », « Germine la tierra », etc., sino que hablando en primera persona plural dice de una manera nueva, que refleja en lenguaje humano una como pausa de deliberación ante la excelencia de la obra: « Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza ». A renglón seguido, se nos da una descripción sumaria de la creación del hombre, varón y mujer, de la bendición de Dios en orden a toda la prole humana, derivada de aquel único tronco, y al poder que se le confiere sobre todas las criaturas terrestres. Más adelante se muestra cierta divina predilección en la descripción minuciosa antropomórfica de la creación del hombre (Gen. 2, 7) y de la formación de la mujer (Gen. 2, 18 ss.), que leída en su sentido obvio reclama una intervención especial y nueva de Dios en la formación del cuerpo del primer hombre, nada favorable a la teoría evolucionista, aun con las necesarias restricciones obligatorias para todo católico.

No se trata de discutir si sería, o no, más o menos noble la procedencia del cuerpo humano de una materia orgánica, especialmente modificada. Esa es una cuestión especulativa abstrac-

ta. Sin embargo, la toca HEINISCH con circunspección, haciendo notar la cautela que impone la frase de la Comisión Bíblica que manda se tenga en cuenta una *peculiaris creatio hominis*, y la realidad de la investigación histórica, en la cual el hombre aparece desde el principio como un individuo personal. Act. Ap. Sedis 33 (1941), 506.

En NÁCAR-COLUNGA (2.^a ed.) al consignarse (pág. 17, n. 24) los puntos que han de ser tenidos como históricos, según el decreto del 30 de Junio de 1908, falta (evidentemente por mero descuido) este miembro: «*peculiaris creatio hominis*», que con razón se entiende de la creación del cuerpo, ya que sobre la creación del alma no cabe discusión alguna.

Solamente en el orden de los hechos y fundándose en ellos es donde se ha de investigar si hubo o no alguna preparación más o menos próxima, en los seres orgánicos irracionales, para la formación peculiar del cuerpo del hombre. De tal manera, en todo caso, que Dios interviniese en el último estadio de un modo especial en el mismo cuerpo y le infundiese el alma espiritual, y en suma el hombre no pudiera llamar padre ni antepasado a ninguna bestia. Pero aún así, hasta el momento presente la ciencia no responde con ningún hecho: se contenta con teorías y con hipótesis. Los que hoy se llaman *neodarwinistas* y *neolamarckistas* van por sendas divergentes y no llevan camino de llegar a un acuerdo. Por otra parte, la palcontología les sale al encuentro con datos totalmente opuestos a sus hipótesis¹.

¹ Los transformistas ortodoxos se han visto sorprendidos, y no pocos de ellos disgustados, al ver que sus teorías acerca del origen del cuerpo humano se hallaban en flagrante contradicción con los hechos científicos. Así lo dice el mismo autor en el artículo citado, n. 2 (pág. 84 cc.).

«Los descubrimientos hechos en Inglaterra y en Africa, poco tiempo después de la última guerra, y los nuevos exámenes a que, a continuación de estos descubrimientos, se sometió a otros restos humanos muy antiguos, anteriormente conocidos, pero cuyo estudio objetivo se había descuidado y aun falseado por las ideas preconcebidas de la escuela transformista ortodoxa, han permitido llegar a conclusiones nuevas. Y no son éstas, es justo subrayarlo, fruto de especulaciones teóricas y de ideas preconcebidas, sino resultado de exámenes hechos con todas las precauciones científicas deseables por un gran número de sabios que ofrecían todas las necesarias garantías de objetividad.

Así, el problema de los restos humanos descubiertos en el Africa oriental, en Kanam y en Kanjera y cuya data se había puesto en litigio, fué sometido al estudio de una comisión internacional de no menos de 28 sabios, la cual se reunió en la Universidad de Cambridge en 1933. Las conclusiones de los tra-

Nada digamos de las fantasías de tantísimos millares de años que establecen los unos y los otros para el hombre histórico: bien se ve que no tienen que pagar las cifras exorbitantes, que parecen echadas a volar a capricho con fantásticas diferencias entre unos y otros. Esto más tiene de cavilación sin compromiso que de ciencia responsable.

Estas mismas conclusiones se sostienen con toda firmeza en el reciente libro de W. KOPPERS, *La religione dell'uomo primitivo* (Milán, *Vita e pensiero*, 1947) y en el de J. TERNUS, S. I., *Die Abstammungslehre heute*. (Habbel, Ratisbona, 1948). En el carácter de mera teoría, mera hipótesis sin base real, insisten con razón otros muchos y entre ellos el conocidísimo P. GEMELLI, y es lo que otros objetan al muy estimado libro reciente del reconocido antropólogo P. V. MARCOZZI, S. I., *Evoluzione e creazione: Le origini dell'uomo* (Milano, 1948, 3.^a ed.) que a pesar

bajos de esta comisión fueron que el hombre de Kanam era un *Homo sapiens*, muy próximo al tipo proto-mediterráneo y que, si no era de modo cierto el contemporáneo del hipopótamo enano, de los elefantes menores, del dinoterio y de otras especies, cuyos residuos se han encontrado en la misma capa arqueológica, aunque aquéllas se habían extinguido en Europa desde el fin del terciario, no por eso dejaban de remontarse a una época correspondiente sin duda al pleistoceno medio y muy anterior, según parece, a la de los Neandertalios europeos (Cf. KOHL-LARSEN, Bericht über meine Afrika-Expedition, 1934-1936, 1937-1939, unter besonderer Berücksichtigung der Fundstätten fossiler Menschenreste. Zt. f. Ethnol, 1939, Heft 4/6).

Hubo antropólogos deseosos de defender las antiguas tesis transformistas e inquietos por haber de revisar sus teorías, que pusieron en litigio, y por cierto con vehemencia, el valor de los testimonios geológicos admitidos por la comisión de sabios de Cambridge. Mas desde 1933, nuevos descubrimientos, en Africa y en Inglaterra, como también nuevos exámenes de cráneos más antiguamente conocidos que los que arriba hemos hablado, han debilitado todavía más la posición de autores adheridos a antiguas concepciones científicas que hoy conviene revisar. Porque, si bien se consentía en dejar fuera de combate al «*Homo sapiens*» de Kanam, cuya edad no se pudo establecer de una manera absolutamente precisa, y aun al de Kanjera, que por otra parte se tiene por menos antiguo, y que, sin embargo, sería anterior al Neandertalio del Monte Circeo, ya que, según el dictamen más reciente (1945) de AHSLEY MONTAGU, entre otros, dataría del pleistoceno medio, puede oponerse a estos espíritus demasiado escépticos el testimonio de otros restos de «*Homo sapiens*» fósiles, cuya edad geológica es imposible poner en duda.

Y es así que los cráneos de Piltdown y de Galley Hill, contemporáneos del *Homo* de Piltdown, los de Londres y de Bury St-Edmunds, y sin duda el de Denise, pertenecientes todos al tipo «*Homo Sapiens*», son a lo menos tan anti-

de una posibilidad problemática, y no fundada en hecho alguno, antes bien con hechos opuestos al sistema evolutivo (puesto que no hay *genotipos* que hayan pasado de una especie a otra y en las variaciones genotípicas propias la mudanza suele ser no progresiva sino regresiva a la especie inferior), se muestra excesivamente benévolo con la teoría. Lo que falta a la experiencia se suple con la fantasía. Con más fuerza se ha atacado al R. P. TEILHARD DE CHARDIN, S. I., uno de los más decididos representantes en el campo católico del evolucionismo mitigado. Véase el libro del P. PEDRO DESCOQS, S. I., *Autour de la crise du transformisme*, 2.^a ed. París, 1944.

He aquí la conclusión general:

En el terreno de las ciencias humanas los sabios se muestran más cautos respecto del origen del hombre, y la ciencia no ha podido *demostrar* nada ni contra la creación del cuerpo hu-

guos como los restos del Pithecanthrope y del Sinanthrope, siendo en todo caso, téngase entendido, muy anteriores a todos los Neandertalios. El hombre de Piltdown dataría, efectivamente, del comienzo del interglacial Günz-Mindel, o sea en torno de los 540.000 años (según la cronología de MILANKOWITCH), a pesar de que su capacidad craneana y la conformación de su cerebro, según los moldes tomados de su cavidad endocraniana, *no le distinguen en nada de los hombres modernos*, como lo afirma, en nombre de la comisión investigadora del cráneo de Swanscombe, Sir ARTHUR KEITH, autoridad bien conocida, que lo ha sometido a un estudio profundo ».

Nos abstenemos de otras citas que pudieran entresacarse del mismo estudio, para concretarnos a las siguientes líneas, por extremo significativas (págs. 90-91):

« La oscuridad que envuelve las primeras edades de la humanidad se ha espesado todavía más en estos últimos años y nos hallamos muy lejos de las explicaciones demasiado simples del tiempo en que el darwinismo se hallaba en la flor de su gloria. El ensayo de clasificación de los hombres fósiles y de sus relaciones recíprocas sometido por el profesor F. WEIDENREICH al Congreso internacional de Antropología y de Paleontología, reunido en Copenhague en 1938, es una prueba más de ello. (Sigue una lista de clasificación, y continúa el articulista):

« Mas habiendo [el profesor] establecido dos listas, la una de las series morfológicas conformes a las teorías de perfeccionamiento progresivo y evolutivo, es decir, de *lo que debiera haber pasado*, según el transformismo ortodoxo, y la otra, de la *sucesión cronológica de las razas humanas*, esto es, de *lo que realmente ha pasado* (en el estado actual de nuestros conocimientos) WEIDENREICH ha tenido que reconocer una oposición total entre estas dos listas ».

Pónense las tahlas contrapuestas, y se saca esta conclusión:

« Se ve que no solamente no hay correspondencia alguna entre los números de orden de las dos listas, sino que por el contrario hay una oposición casi total... »

mano fuera de todo proceso evolutivo, por peculiar intervención divina, ni menos aún contra el *monogenismo*, esto es la propagación de todas las razas humanas derivada de una pareja única, el primer hombre y la primera mujer, en contraposición al *poligenismo*, es decir, muchas parejas primitivas, que de suyo corresponderían a la teoría evolucionista, de no intervenir Dios.

En el terreno de la Biblia es evidente que hay una intervención especial de Dios respecto del cuerpo humano, sin que por eso se atrevan los teólogos modernos a tildar de herética la opinión de los que admiten la tenue posibilidad de que Dios infundiera el alma racional en un cuerpo previamente organizado y elevado a mayor perfección, del cual luego formara la primera mujer, y así de ambos por vía natural se propagase el género humano. Hay que confesar, sin embargo, que no es éste el sentido obvio de la letra bíblica. Como por otra parte es necesario admitir la formación del cuerpo de la mujer, no por evolución, sino por extraordinaria intervención divina, que la formó del cuerpo del hombre, no se ve por qué el intérprete católico ha de admitir aquí tal intervención y rechazarla o atenuarla tratándose de Adán, sobre todo viendo que se van apagando de día en día las voces, antes tan audaces y ahora tan tímidas, de los evolucionistas. Por lo demás, es claro que ningún católico puede defender el *poligenismo*, totalmente opuesto al dogma del pecado original y de la universalidad de la redención.

Toda la cuestión seriamente tratada en sus diversos aspectos, con oportunas y modernas citas de autores competentes en las ciencias experimentales y en la filosofía y teología, puede verse en ESPASA-CALPE, *Enciclopedia universal*, art. *Transformismo*, pp. 947-987, como también en otras Enciclopedias católicas, etc. En síntesis breve y completa puede consultarse en *Biblisches Reallexikon* von Dr. EDMUND KALT, palabra *Mensch*, col. 134; H. LENNERZ, S. I., *Mensch*, p. 202, *Menschengeschlecht, Einheit; Menschennatur, Einheit; Erschaffung des Menschen*, en el *Handlexikon der katolischen Dogmatik* del P. J. BRAUN, S. I.

Mucho después de escrito lo que antecede, se celebraron en Roma la Semana Teológica (en la Universidad Gregoriana, 20 al 25 de Septiembre, 1948) y la décima Semana Bíblica Italiana (Instituto Bíblico, 27 de Septiembre al 1.º de Octubre), donde, según lo anunciado de antemano, se habían de tratar, y en efecto

se trataron, fuera de otros temas, los diversos aspectos del tema antropológico.

De la Biblia nos da un resumen la Revista *Verbum Domini* (vol. 26, fasc. 6, p. 321-334). El R. P. BEA, S. I., Director del Pont. Instituto Bíblico, según la nota sintética del R. P. ZERWICK, S. I., comenzó diciendo, por lo que hace a la parte científica, que «a la cuestión de *si existe un proceso evolutivo que sobrepase la especie o el tipo*», los hechos hasta ahora conocidos responden *negativamente*. Porque faltan las formas intermedias, y solamente ellas son las que podrían probar el tránsito de un tipo al otro. En otras palabras: la evolución total no está científicamente probada, sino que es un *postulado* de cierta filosofía evolucionística, o *hipótesis* por la cual la ciencia se esfuerza en explicar algunas analogías que se hallan entre diversos tipos.

Por lo que hace a la Biblia, nada favorece a los evolucionistas. En Eva es necesaria la intervención inmediata y especial de Dios. ¿Por qué no en Adán? Si en éste lo demostrara la ciencia, no podríamos decir que el texto sea irreductiblemente contrario; pero, entre tanto, se opone el sentido obvio en el estado actual.

Del poligenismo, como contrario a los dogmas del pecado original propagado de uno solo a todo el género humano, y de la universalidad de la redención, disertó con gran firmeza en la Semana Teológica el R. P. LENNERZ, y respondió decididamente a la objeción que él mismo se propuso: ¿Y qué si el día de mañana la ciencia probase lo contrario? No hay cuidado: la revelación es clara; podemos esperar tranquilos.

b) FORMA PLURAL PERSONAL: *Hagamos*.

Con toda precisión y ponderación escribe HEINISCH: «Aquí se ha tenido en cuenta la relación de los animales con el hombre. Este es la corona de la creación y por eso se le presenta el último. Mas para manifestar todavía con más claridad la diferencia entre él y las demás criaturas hasta ahora sacadas a la existencia, no manda Dios simplemente que sea hecho, sino que consulta consigo mismo: «Hagamos al hombre». Este plural no es un eco del primitivo politeísmo: por encima de él estaba ciertamente elevado el autor. Tampoco es una alocución de Dios a los ángeles o un monólogo consigo mismo, como en Job I.

Si en torno de Dios hubiera ángeles, esto se hubiera dado a entender de algún modo. Y es Dios, único, el que crea al hombre en el verso 27, con singular del verbo y del sufijo ».

Hasta aquí todo es indiscutible. Pero añade a continuación: « El que entiende el pasaje de la Trinidad, olvida que Gén. 1, 26 es una porción del Antiguo Testamento »². He ahí una idea que se repite también en otros pasajes y que no debe pasar sin explicación. Por nuestra parte respondemos: El que en el Antiguo Testamento no admite cosas que se entienden por el Nuevo, olvida que el autor principal de ambos es el Espíritu Santo. Una cosa es que no haya una revelación clara del misterio, que los antiguos pudieran entender con precisión, y otra muy diferente que no haya una insinuación de la *pluralidad* de las personas divinas, que nosotros entendemos con la luz que el Nuevo Testamento proyecta sobre el Antiguo.

El plural mayestático que en este pasaje Gen. 1, 26 quieren ver algunos, como Knobel, Umbreit, Reinke, ya que no cabe pensar que Dios aquí hable con los ángeles, queda absolutamente excluido por el texto Gen. 3, 22: « He aquí Adán que ha llegado a ser como *uno de nosotros*... ».

Hermosamente lo discute el R. P. DE HUMMELAUER (h. l.) y concluye que si en Gen. 3, 22 se ha de ver una insinuación de la Sma. Trinidad, no hay razón para negar lo mismo en Gen. 1, 26.

« Acordémonos, dice además, que nuestra cosmogonía no es otra cosa que la misma tradición dada divinamente a los hombres en los comienzos mismos de los tiempos y mucho antes de Moisés. En aquellos tiempos bien puede creerse que Dios reveló con más distinción el misterio de la Santísima Trinidad. El conocimiento de este misterio se desvaneció después en la memoria de los hombres, quedando algunos vestigios de la antigua fe en la narración de la creación y caída del hombre, y acaso también en la narración de la torre de Babel [descendamos, etc.]... Téngase también presente Rom. 15, 4 ». Es decir que las cosas del Antiguo Testamento fueron escritas para los fieles del Nuevo.

Muy bien resume la exposición del texto M. SALES en su nota correspondiente.

San Juan Crisóstomo, con otros Padres, ven aquí en con-

² Wer die Stelle von der Trinität versteht, der vergisst, dass Gn 1 ein Stück des AT ist.

creto insinuada la persona del Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas.

En su comentario completo del Génesis (hom. 8, n. 2; PG. 53, 71) expresa elocuentemente cómo Dios reservó para lo último la creación del hombre, porque no quería introducirle al mundo sino después de haberle preparado su palacio en el que le iba a aposentar como príncipe y rey.

Comparando el lenguaje imperioso de la creación de los otros seres, con la forma solemne y como deliberativa empleada antes de la creación del hombre, dice: «¿Has visto cómo con una palabra y precepto se obró toda la creación en los cinco días? Mira hoy qué diferencia en las palabras. Ya no dice: Hágase el hombre, sino ¿qué?: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». ¿Por qué esta novedad?, ¿por qué este modo extraño? ¿Quién es el que ha de ser creado, puesto que el creador emplea tanto consejo y circunspección en crearlo? No te admires, amado hijo. Lo más precioso de todos los vivientes visibles es el hombre, por cuya causa fueron hechas todas las otras cosas: cielo, tierra, mar, sol, luna, astros, los reptiles, las bestias de carga, todos los vivientes irracionales.

«Preguntemos aquí al Judío y veamos qué dice a propósito de la persona a quien se dirige aquel: *Hagamos al hombre según nuestra imagen*. De Moisés es la letra, a quien dicen creer, pero no creen; como ya lo dijo Cristo: *Si creyeráis a Moisés, también a Mí me creeríais* (Jo. 5, 46). Sólo que ellos poseen ciertamente la letra, pero el sentido lo tenemos nosotros. ¿A quién dijo, pues, *Hagamos al hombre* y a quién propone el Señor esta consulta? No porque Dios tenga necesidad de consulta y deliberación: ¡lejos tal pensamiento! sino que con la forma externa de las palabras nos quiere mostrar al vivo el honor extraordinario que tributa al hombre que ahora es creado. ¿Qué dicen, pues, esos que tienen todavía sobre su corazones el velo, y no quieren entender nada de los que aquí se contiene? Dice eso —responden— a un ángel o arcángel. ¡Oh, locura!; ¡oh, grande impudencia! ¿Cómo puede ser conforme a razón, ¡oh hombre! que los ángeles tengan comunicación en el consejo de Dios, y las creaturas con el Creador? No es de los ángeles tener comunión de consejo, sino asistir, y cumplir su ministerio. Y para que lo veas, oye al grandilocuentísimo Isaías, que dice

de las potestades superiores a los ángeles: *Vi a los Querubines de pie a la diestra del Dios, y a los Serafines, y se cubrían los rostros y los pies con sus alas* (Is. 6, 2: LXX). Es claro que por que no podían resistir el fulgor que de allí brotaba, y por eso asistían con gran temor y temblor. Lo propio de las criaturas es asistir al Señor.

Pero ellos, sin entender nada del contenido, echan sin más por su boca lo primero que les viene. Conviene, pues, que rechazando sus delirios enseñemos a los hijos de la Iglesia la verdad de las palabras. ¿Quién es, pues, aquel a quien dice: *Hagamos al hombre*? ¿Quién otro sino el Angel del gran consejo, el admirable consejero, el dueño de la potestad, el príncipe de la paz, el padre del siglo venidero, el unigénito Hijo de Dios, el igual al Padre según la naturaleza, por el cual fueron hechas todas las cosas? A éste es a quien dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* ».

Las mismas ideas repite en el 2.º de sus sermones más antiguos sobre el Génesis n. 1.º: PG. 54, 588.

Al llegar al cap. 3, v. 22, en el que Dios dice: « He ahí a Adán hecho como uno de nosotros », dice el mismo HEINISCH (p. 129):

« *Como uno de nosotros*: Si el autor hubiera sentido en la frase sabor de politeísmo, la hubiera evitado.

« El plural comprende todas las fuerzas superiores (alle höheren Mächte), como Elohim 1, 26 y nada se opone a que se explique el plural a base del plural Elohim. Según eso puede haberse insinuado ahí los seres celestes, pero criados, que se hallan en el séquito de Yahweh 18, 2; 19, 1; 28, 12; 32, 2. El autor conoce también los Querubines. No hay que pensar en la Trinidad (An die Trinität ist nicht zu denken) ».

Nótese que hasta ahora no se ha hecho mención alguna de los ángeles ni otras potestades celestes en todo cuanto precede. Sólo en el versículo 24 se menciona un *querubín* y antes ha aparecido *la serpiente*. ¿Podrá un lector judío del Antiguo Testamento entender, al llegar aquí, por el contexto, que Dios habla de los poderes celestiales que no se han nombrado? ¿No es esto mucho más difícil que ver en la frase *uno de nosotros* algo que pertenece al mismo Dios, y que para el judío es oscuro y claro para el cristiano?

También NÁCAR-COLUNGA en la nota correspondiente a este versículo dice: « Habla el Señor a los « dioses » del v. 5, o sea los ángeles, que otras veces son llamados en la Escritura « hijos de Dios », con quienes la serpiente pretendía igualar a los hombres mediante la comida del fruto vedado ». Interpretación casi idéntica e igualmente infundada.

En aquella frase de la serpiente: « Sabe Elohim que en el día en que comiereis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como Elohim, conocedores del bien y del mal » en el primer miembro no cabe duda que se trata del Dios único; en el segundo: seréis *como Elohim* (kê'lohim) los LXX y la Vulgata lo tradujeron en plural (*theóï, dii*), pero esto no prueba que lo entendieran de otros seres fuera de Dios, sino en el sentido de seréis divinizados, seréis como otros dioses, a la manera como se dice: seréis como Césares, etc., como reyes, etc. Ahora bien, en todo contexto antecedente y consecuente Elohim no se refiere sino a solo Dios. En el v. 1: ¿Con que os ha mandado Dios (Elohim) ...? En el v. 3: Nos ha dicho Dios (Elohim): No comáis... En el v. 5: Sabe Dios... Es pues, natural, que en el mismo sentido se haya de entender el v. 5b.

La versión siríaca traduce en singular: « Seréis como Dios », y no deja lugar a duda. Esta versión prefieren también muchos de los modernos, particularmente los que traducen directamente del original, como CRAMPON, CANTERA, el mismo HEINISCH, UBACH, VACCARI, etc. Otros, aun traduciendo como la Vulgata, advierten en nota que la traducción más exacta es no *dioses*, sino *Dios*, en número singular.

La interpretación judaica, que provocó en su tiempo las iras de San Juan Crisóstomo, Teodoreto, etc., ahora reproducida, como la hemos visto, con diferentes modalidades, puede verse en el Targum de Onkelos y en las versiones judías.

El Targum de Onkelos dice: Seréis como príncipes: *k^erabr^ebin*, discernidores entre el bien y el mal. *Rabrab* pl. *rabr^ebin* contiene una reduplicación enfática.

De aquí no puede sacarse nada: la palabra *rabr^ebin* sin artículo, no indica nada determinadamente respecto de otros seres; dice simplemente que serán algo grande, importante. El participio siguiente *hakmin*, *scientes*, o mejor *sapientes*, no va con los *príncipes*, que pudiera sugerir otras criaturas principales sabedoras del bien y del mal, sino que se refiere al *eritis*, y está separado por el signo ortográfico *zagef*.

La Biblia Medieval romanceada trae la traducción « e seredes como ángeles sabidores de bien e mal ». Es una derivación de la interpretación rabínica.

Se comprende que los rabinos se desorienten, al oír a Dios decir: « Hagamos al hombre... » y más aún separar las personas: « He aquí a Adán como *uno* de nosotros », donde no aparece ninguna otra criatura. El católico lee el Antiguo Testamento con la luz del Nuevo. Fuera de ORÍGENES in Jo., voz solitaria en este caso, los demás Padres ven aquí la pluralidad de las divinas Personas y los intérpretes católicos, en general, nos dicen con razón que, si bien no se contiene el dogma claro de la Santísima Trinidad, a lo menos se insinúa, al afirmarse en Dios pluralidad de Personas. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1, p. 101; pp. 552-558.

A pesar de la sentencia categórica de HEINISCH, los comentaristas siguen su camino haciendo ver que en estos plurales se manifiesta la *pluralidad* de personas, y se insinúa la *Trinidad*, que nosotros conocemos claramente por el Nuevo Testamento; de donde, sabiendo que es Dios mismo el que escribe de sí, entendemos lo que los antiguos no podían entender sino vagamente. Tenemos, pues, aquí un « colloquium Dei apud seipsum (vel, ut SS. Patres explicant, trium personarum divinarum apud se, cfs. A. CONRAD, *Das Weltbild der Bibel*) quo determinatur dignitas hominis: ad imaginem et similitudinem nostram, et eius destinatio in terra: ut praesit, sc. ceteris creaturis huius terrae. « BEA, S. I., De Pentateucho, 2.^a ed., p. 137 ».

En el breve y enjundioso artículo de E. KALT (Biblisches Reallexikon, t. 1, v. DREIFALTIGKEIT, comparado con el artículo BILD) no solamente se afirma la pluralidad de personas en Gen. 1, 26, sino que en el contexto se determina el sentido de Trinidad, suponiendo que la palabra imagen significa la *segunda persona*, que es la imagen del Padre. A lo menos es cuestión que parece muy digna de estudio, y por eso apuntamos aquí las palabras del sabio autor: « Prescindiendo del nombre de Dios [Elohim] el relato de la creación del hombre contiene la primera alusión a la pluralidad de personas: « Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... y crió Dios al hombre según su imagen — según la imagen de Dios le crió (Gen. 1, 26 ss.). Toda vez que *imagen de Dios* se ha de entender una real (personal) copia del Ser divino, que posee en sí misma la naturaleza divina, y el plural « Hagamos » y « según nuestra imagen », a causa de Gén. 3, 22 (« el hombre ha sido hecho como uno de nosotros ») no

puede ser un plural de consejo íntimo o de majestad, se nos presentan aquí a lo menos tres personas: la que habla, aquella a quien se habla y la Imagen de Dios, esto es, aquel « uno de nosotros ». A los ángeles no puede haberse dirigido la frase; ni en la narración bíblica de la creación, ni en ninguna otra parte del Antiguo Testamento se les atribuye ninguna función activa en la creación; en Job 38, 7 aparecen ante el poeta como jubilosos contempladores en la creación del mundo visible. En cambio, es posible entender como una alocución a los ángeles aquel plural del Gen. 11, 7: ¡Ea! descendamos y confundamos sus lenguas (S. Agustín, *De Civit. Dei*, XVI, 5), ya que muchas veces en la Biblia aparecen como instrumentos de la ira de Dios ».

Este comentario diametralmente opuesto a los pocos de tendencia negativa y resueltamente partidario no sólo de la insinuación de la Trinidad, conforme a la exégesis tradicional, sino de la afirmación categórica, considerando la palabra « imagen » como persona real de la Santísima Trinidad, que luego aparece como la Sabiduría hipostática y el Logos consustancial al Padre, es en su primera parte el único aceptable; y en la segunda muy sugestivo y ciertamente digno de estudio.

LA LIBERTAD

Sus aspectos metafísico, psicológico y ético

III. — ASPECTO ETICO

(*Conclusión*)

Por LUIS E. CARRANZA, S. I. - San Miguel

II. — *El pecado:*

26. — Decíamos al comienzo de la tercera parte del presente estudio sobre la libertad, citando al P. Cafferata: « una misma potencia está especificada por el bien del hombre, *bonum honestum homini*, y al mismo tiempo es libre, esto es, puede apetecer un bonum non honestum homini. *El hecho es innegable* ».

Y este hecho innegable... es el pecado, cuya amargura más o menos intensa todos hemos probado.

El pecado es en el mundo debilidad exclusiva del hombre; ningún ser fuera de él puede no cumplir con alguna de las leyes peculiares de su especie, si se verifican las condiciones debidas.

El pecado tiende de suyo directamente contra Dios, pues va contra una esencia, imitación limitada de la ilimitada imitabilidad divina, y va contra la voluntad e imperio del Supremo Legislador.

Repugna en absoluto que Dios peque.

Siendo el hombre libre, dueño de sus operaciones, es por lo mismo dueño y responsable de su pecado.

Parecería que solamente queda por averiguar por qué Dios ha creado un mundo y almas en las que sabía El perfectamente que reinaría el pecado, esencialmente opuesto a su santidad má-

xima, y sobre todo, que se aprovecharía tan tristemente de la libertad humana, causando la ruina eterna de millares y millares de sus hijos, que por otra parte El mismo creó para sí y para la felicidad de ellos...

Si lo que queda por averiguar fuese solamente ésto... poco sería; y la respuesta a esa averiguación, aunque humillante a la soberbia del *barro que piensa*, no puede menos de dejar satisfecho a quien piense y razone serenamente:

Este orden de cosas o mejor *ese* orden de cosas que Dios creó y quiso desde la eternidad, expuesto a ser trastornado por el pecado, era bueno, aunque incompletamente, y pudo Dios quererlo; su Voluntad tenía allí objeto propio en que ejercitarse, y su santidad no sufría en ello detrimento, pues lo malo permitido por motivos graves no inficiona la voluntad, de la cual no es objeto sino material. Qué motivos tuviera Dios para permitir ese mal del pecado, ni lo sabemos, de hecho, en su totalidad (aunque conozcamos muchos, muchísimos bienes que de ahí se han seguido), ni tenemos derecho alguno a saberlo, ni debe extrañarnos que no lo sepamos, nosotros que ni aun la materia que nos compenetra y rodea entendemos bien. Todo esto será poco, pobre y humillante cuanto se quiera, pero es exacto y no presenta absurdos positivos a nuestra inteligencia.

El manoseado problema de la santidad divina.

27. — Pero cuando se advierte que, según la teoría de la Escuela, no es tanta la libertad del hombre que Dios no intervenga para nada en sus actos pecaminosos; más, cuando con el Doctor de la misma Escuela advertimos que de tal manera la creatura es causa de sus actos, que Dios es a la vez « *magis causa et universalior* » (*De causis*, lect. I), y que el tercer modo de llamarse Dios causa de la acción de la creatura es « *in quantum eam movet ad agendum, in quo non intelligitur* (no por excluirlo, sino por ya haberlo dicho antes en segundo lugar) *collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem* », (*De pot.*, 3, 7) entonces sí que se plantea un verdadero problema, por parecer que en ello hay positiva repugnancia, o por lo menos claro peligro de que caiga por tierra la santidad divina; peligro que obliga a la Escuela a estudiar el asunto y solventar la dificultad.

Y he aquí planteado el ya manoseado problema de la libertad humana en relación con el concurso divino y el pecado.

Realmente se ha dicho y escrito tanto sobre esto...

Pero en el progreso de la inteletcualidad humana no debe dejarse a un lado ningún esfuerzo de cierta importancia, aunque sea aparente y al fin acabe por fracasar; pues si solamente fuera prudente llevar la mano a una madeja de hilo enredada cuando sea la vez eficaz y decisiva, de fijo que no desenredaremos la madeja.

Presentamos al lector un nuevo conato de explicación del pecado en la hipótesis del llamado *concurso mediato*.

Más abajo nos detendremos en una breve exposición de algunos de los puntos que es necesario tener en cuenta para evitar mal entendidos y... escándalos prematuros y precipitados.

Por de pronto advierto solamente lo siguiente: si de mí dependiera no llamaría a tal teoría la del concurso mediato, sino la del concurso «más inmediato». Pues así lo es en realidad, y con esto se evita el prejuicio (que no tiene poco de superficial) de creer cuando eso se oye (concurso mediato) que se aleja a Dios de la creatura más de lo debido... con detrimento de su dominio y causalidad universal... Tal prejuicio no es fruto de la imaginación, sino de... los oídos y de los ojos.

Remito al lector que desee ver más a fondo estas cuestiones al libro del P. Iglesias, *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante* (México, Buena Prensa, 1946), que inspira no poco de mi exposición.

Analicemos tres puntos:

- 1) el pecado en la premoción física;
- 2) en el concurso indiferente;
- 3) en el concurso mediato.

1) *El pecado en la premoción física.*

28. — Poco nos detendremos aquí; no tengo que decir cosa alguna que no haya sido dicha ya por tantos y tan excelentes autores.

Sólo será útil recordar lo dicho en otros sitios (N.º 14, 16): el concepto de libertad es primitivo; su contenido fundamental parece que no puede escapar a nadie, ni que sobre ello se pueda discutir; si en el momento en que voy a poner el acto mi

potencia está físicamente impedida para no ponerlo, nadie puede entender allí libertad; la conocida respuesta tomista de que Dios es tan perfecto dominador de su creatura que no solamente puede imponer el acto sino también el modo libre del mismo, resulta casi diría equívoca e ininteligible; la palabra « libre » de esa respuesta no puede significar lo que todos entendemos por libertad; indiferencia (libertad) física y premoción física son términos contradictorios positivamente, y no solamente « claros-oscuros » ni misteriosos.

Aquí sí que es de todo punto preferible abandonar las definiciones más rigurosas y formales de libertad que patrocinamos en otros sitios (N.º 5) y acogernos a ésa que define en virtud de una consecuencia exclusiva suya: puestas todas las condiciones para obrar, poder hacerlo o no. Dada la premoción, nada puede evitar la creatura.

El P. Garrigou Lagrange (*De Deo uno*, p. 456) nos dice que no hay que confundir la afirmación tomista: « *Decreta divina et gratiam esse per se efficacia per respectum ad actus salutare* », con otra que diga que eso deba entenderse mediante « *physica praedeterminatione* ».

Pero en la página 449, al responder a objeciones contra la gracia per se eficaz, dice que el hombre « *potest dissentire si velit, in sensu diviso* », es decir, si viniera otra gracia de suyo eficaz para otro acto; « *item* (?) *Socrates non potest simul stare et sedere, sed dum sedet potest stare, scilicet, habet potentiam standi cum sessione in actu* ».

Contra esto se rebela el sentido común y la filosofía; nadie exige indiferencia (en el sentido de tener actual dominio para A y B) cuando se está obrando. Sino que antes de obrar se exige tener potencia simultánea para A y para B.

El « *item* » de arriba está mal traído; dadas todas las condiciones para obrar (entre las que se encontraría la gracia eficaz), antes de haber obrado nada, se debe tener potencia para obrar y para no obrar: *in actu primo proximo*; y esto no se verifica, llegada una de las condiciones, vgr. la gracia eficaz según el P. G.-L. La potencia para obrar y no obrar se exige *in sensu composito* no con uno de los dos términos, sino con el lleno de las condiciones requeridas previamente.

Si a mí me arrojan atado por la ventana, tengo potencia para

salir por la puerta *in sensu diviso*, o sea si me arrojan atado por la puerta; pero esto no puede ser llamado libertad, si no se quiere ir contra la idea primitiva de la misma.

Por más que Dios sea tan dueño de nuestros actos que puede prescribirles la substancia, y el modo libre de verificarse, se contradiría si prescribiéndoles el modo libre les enviase una gracia contra la cual (ya *in actu primo proximo*, donde la idea primitiva de libertad pide indiferencia *in sensu composito* con todas las condiciones) no puede el hombre hacer nada.

Pero esto está tan manoseado por centenares de autores, que no hay por qué insistir en ello.

2) *El pecado en el concurso indiferente.*

29. — Dios ciertamente no puede tener acción que le actúe que no sea su mismísima entidad.

Menciono expresamente el concurso indiferente; pero cuanto decimos puede aplicarse a cualquier explicación (pues se dan muchas con diversos matices, como la del P. Billot...) que no deje la última determinación del acto libre a sola la creatura en cuanto único *supuesto* o sujeto (*suppositum*) que obra. Si se deja la última determinación así expuesta a la creatura sola, tenemos lo que pretendemos: Dios causa o concurre *mediatamente* *ratione suppositi* por lo menos al acto libre; con lo que cae la necesidad metafísica universalmente entendida del llamado concurso inmediato.

Tomemos pues como definición de concurso simultáneo indiferente la de Urráburu (V. 8, N.º 297): «...ipsa actio creaturae prout a Deo procedens».

Omitamos ahora las dificultades que por de pronto eso nos presenta por suponer una acción entitativamente distinta de la causa y del efecto; de no suponerlo, se vuelve la definición casi diría ininteligible; pues si *actio* significara únicamente el efecto en cuanto dependiente de la causa por proceder de ella, tendríamos que el concurso sería el mismo efecto de la creatura en cuanto procede de la causa creada, y en eso mismo en cuanto procede de Dios inmediatamente *ratione suppositi*.

«In actione et effectu creaturae (Urráburu, V. 8, N.º 265) nihil est quod non sit totaliter a Deo immediate; unde actio

causae creatae eadem numero *indivisibiliter* procedit a concursu Dei ».

Como por otra parte también procede *indivisibiliter* de la creatura, en esta doble procedencia ¿no hay prioridad para ninguno de los dos? ¿Hay, pues, simultaneidad, y en todo sentido?

Ya notamos en el N.º 18 lo que creemos que entonces se sigue.

Responder que tales preguntas no tienen aquí lugar, parecería arbitrario.

No se puede objetar que análoga cosa sucede en las relaciones de causa principal e instrumental comúnmente entendida; aquí sí que la acción (mejor diría simplemente el efecto) depende de los dos, pero hay entera prioridad (aunque no de tiempo) por parte de la principal, *única* libre por otra parte; antes de producirse el efecto, el instrumento es movido por el agente principal, y aunque después de esta moción el agente principal abandonara al instrumento (vgr. si arroja una piedra), el efecto que después se sigue depende enteramente del agente principal, pero mediatamente.

« ...Deus praelucente scientia media, applicat omnipotentiam suam ad agendum eo praecise temporis instanti *in quo videt causam creatam operaturam esse*, si sibi esset in promptu concursus divinus quo absolute et essentialiter indiget ad quidpiam agendum » (Urráburu, 1, c. N.º 296).

En el concurso mediato tiene esto perfecto sentido: « Si concurriera, dice Dios, es decir, si lo creo, conservo, pongo en circunstancias, etc. ... veo lo que haría Pedro, por su cuenta y libremente ».

Si el concurso significara un accidente real, un como aditamento más dado por Dios para que el hombre disponga de él libremente, también tiene sentido esa frase; pero tal aditamento podría Dios dárselo al hombre ya al crearlo, amén de que constituiría a Dios causa mediata.

Pero si concurso significa solamente dependencia¹ de la potencia divina a la vez que de la creada, además de la creación, etc. ... ¿qué sentido tendría el que Dios dijera: « Si concurre, es decir, si el efecto dependiera también de mí, qué efecto haría

¹ Dependencia del efecto simplemente o, si se prefiriera, de la acción creada; en este caso la acción creada sería la creatura, el efecto en cuestión.

Pedro... »? Ese efecto no tiene todavía cognoscibilidad alguna, cuando Dios pronuncia la condicional: «si concurre» porque Dios debería ver lo que Pedro haría como posterior a su concurrir; pero si concurrir significa que el efecto (que aun no tiene cognoscibilidad pues es posterior al concurso) de Pedro dependerá también de Dios, esto supone prioridad al menos de natura de parte de Pedro en la determinación del efecto, o que el concurso es a modo de accidente (aquel aditamento de más...), de un medio más, que en nada impide que Dios sea causa mediata: mediante ese accidente, creatura suya al fin y al cabo, como lo es la forma operativa de la creatura. Y ninguna de estas cosas puede admitir el defensor de un Dios causa inmediata *ratione suppositi* de toda operación creada.

Esta otra frase: «Si para cualquier cosa que quiera hacer Pedro yo me dignara concurrir, es decir obrar con él... », tiene sí pleno sentido pero, como acabamos de indicar, supone ciertamente prioridad de la creatura y expectativa de parte de Dios; *prius natura* (en la causalidad *ratione suppositi*) dependería la determinación del efecto de parte de la creatura. Y esto no lo pueden admitir los defensores del concurso inmediato *ratione suppositi*, o bien un quitar la indiferencia al concurso (= un poner esto y no aquello) posterior (*natura*) al concurso, que bien pudo ser dado en la creación.

«Causa prima coniungitur cum secunda ad operandum in virtute huiusmodi decreti... ubicumque illae completae in suo ordine erunt cum omnibus conditionibus ex parte aliarum causarum naturalium ad opus requisitis » (O. c. N.º 300).

Ante esto no nos olvidemos de lo que significa que Dios concurre; no significa que Dios dé algo más para que la creatura obre; el mismo P. Urráburu nos ha dicho que no es sino depender la acción o el efecto, de Dios a la vez que de la creatura; pero entonces aquí viene bien de nuevo lo observado ya dos veces: en aquel por lo menos «*signo rationis*» (si no «*temporis*») en que las condiciones naturales están completas (antes del concurso) el efecto no puede aún producirse por la creatura, y de hecho no se produce por Dios; la creatura no puede hacer absolutamente nada.

¿Viene ahora el concurso...?

¡Pero si concurrir solamente significa producirse el efecto

por parte de los dos, Dios y creatura...! Y ¿cómo se puede llegar a este paso? No puede haber prioridad de natura por parte de ninguno pero si ni por parte de Dios hay alguna prioridad ¿cómo se verifica la producción del efecto? ¿Con independencia de ambos...? ¡Pero si la creatura no puede absolutamente nada antes del concurso (o sea antes de que el efecto proceda de los dos)!

Si Dios y creatura formaran una naturaleza única, entonces sí, dada la última condición natural, el todo (Dios y creatura) podría *sine ulla mutatione* producir o no...

Brevemente pues: si concurso significa, como decía, algo así como un accidente más por parte de Dios, sea esto acción creada o lo que sea, se entiende libertad y todo; pero no se ve por qué no puede Dios darlo ya al crear; y aunque lo diera a cada instante, Dios sería *causa mediata ratione suppositi* (no obstante esto le sobraría a Dios causalidad *ratione virtutis* para llamarse tanto o más causa que la creatura). Pero esto no es lo que pretenden por lo general los defensores del concurso inmediato. Pero si concurso significa solamente lo que dice el P. Urráburu donde ya lo citamos: el efecto en cuanto depende también de Dios, tenemos que ni se entiende la producción del efecto, ni mucho menos la libertad. Y no por haber *claro-oscuros*, sino por haber absurdos.

Parece (al menos así lo creo del P. Urráburu, a quien preferí consultar por lo extenso y sólido de su exposición) que *de hecho* hablan como si el concurso fuera a la manera de un accidente más, al menos muchísimas veces.

30. — ¿Y en el caso del pecado...?

Si como quiere el P. Urráburu (1 c. N.º 297) el concurso no es *prior tempore nec natura* (mucho menos posterior), ¿por qué el pecado va a atribuirse a sola la creatura... si tan causa es uno como otra (más: *Deus est magis causa*, lo admiten todos) y la creatura no arrastra al concurso (aunque tampoco el concurso arrastre a la creatura, según ellos).

Insiste el P. Urráburu, y comúnmente de manera análoga todos o casi todos, en que Dios concurre a lo físico del acto pecaminoso, pero que no peca porque... ¡no puede pecar...!

Claro que sería esto una simpleza pueril, si no supusieran

ellos que ya han probado que la determinación viene de parte de la creatura, al menos *in specie*, y que es libre.

Pero si nuestras objeciones valieran, ahí estaría la contradicción: Dios no puede pecar, y sin embargo el único libre sería El...

La creatura no tiene determinación, sino que o la tiene solamente Dios, o el todo Dios-creatura, sin preferencia de ninguna clase para la creatura. De donde o Dios pecaría o no habría pecado.

El insistir a veces en que lo formal del pecado (si se puede hablar de lo formal en lo que *no es...*) está en la privación, nada aportaría a la cuestión, si se dejan en pie las objeciones anteriormente puestas, pues de probar algo probaría demasiado: que la creatura tampoco peca; no es el pecado menos negativo para Dios que para la creatura.

Queda ciertamente obscuridad para entender el pecado y atribuirlo a cualquiera, porque nuestra inteligencia (enseña el Angélico) entiende menos mientras menos participa del ente el objeto por entender: *motus*, *tempus*, etc... Por otro lado se prueba que el pecado es real: es decir el acto positivo libremente defectuoso, y carente del debido orden.

Repito lo tantas veces dicho; si el concurso fuera a manera de un aditamento más dado por Dios, indiferente, entonces sí quedaría a salvo la santidad divina; pero eso lo podría dar Dios al crear, o, lo diera cuando lo diera, eso haría a Dios causa mediata *ratione suppositi*. Ni necesita la creatura precisamente *eso* para actualizarse.

Pero si concurrir significa solamente que el efecto depende de la creatura y a la vez de Dios, y sobre todo más de Dios, sin determinación efectiva por parte de ninguno (la determinación objetiva que admite, vgr. Urráburu (1 c. N.º 301) mediante la cual Dios se mueva a obrar estos u otros específicos seres según la naturaleza de las causas creadas, nada hace a la cuestión), entonces, ¿por qué va a pecar uno y otro no, y cómo no peca más Dios...? Afirmar que Dios no peque, entiendo que es contradictorio si a la vez se afirma que la creatura sí peca.

A veces los autores citan a Santo Tomás (In II Sent., d. 37, q. II, a. 2) para hacer ver que el Santo defiende el concurso in-

mediato, y que salva a Dios de pecar insistiendo en que el pecado es deformidad.

No creo que basten diez ni veinte páginas para decidir la cuestión histórica sobre la mente del Santo Doctor.

Aquí me contento con remitir al libro ya citado del P. Iglesias, *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante*, y tomar de él la advertencia de que nosotros usamos la terminología del Angélico para cuestiones idénticas a las tratadas por él, pero dando a las palabras un sentido distinto al de él. Siglos y siglos de mala interpretación admitida nos impresionan.

31. — Pero en particular en lo que toca a esa cita recién mencionada, es verdad que el Santo dice: « *quamvis solvere hoc nitantur dicentes quod voluntas, etsi per se posset producere actionem sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconueniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit* ».

O sea, la creatura debe no solamente *esse ab alio*, sino, por lo mismo, debe *agere ab alio*.

Pero para esto basta el hecho de haber sido creada, conservada, puesta en circunstancias queridas por Dios, ...ser Dios causa secundum esse, en virtud de la creación de todas las virtualidades que la creatura solamente educa, etc... Todo eso hace de sobra que el *agere* de la creatura sea *ab alio*, aunque Dios no haga el efecto a manera de *suppositum* agens.

Que esto lo entienda el Santo así, se justifica con lo que añade: « *cum etiam per se durare non possit quod a se non est* ». Ya sabemos que para la conservación no se exige nada distinto de la creación, sino una connotación extrínseca: duración es la misma creación connotando una existencia ya comenzada: es la creación no neutralizada, por así decir. Y esto basta a Santo Tomás para decir que la conservación es « *ab alio* »; no se exige nada nuevo.

En « *ad secundum* » dice que « *ille dicitur ad malum cooperari quod inclinatur ad actionem, secundum quod actio deformitati substat...*; hoc autem Deo non convenit ». Veremos que esto se entiende bien en caso del concurso mediato. Pero de lo contrario, y si quedan en pie nuestras objeciones, tampoco puede convenir a la creatura eso de « *inclinare ad actionem, secundum*

quod deformitati substat »; si esto conviene a alguno es a Dios, y si no, a nadie.

Ni se quiera traer la comparación de que el renguear no es culpa del alma, sino de la *tibia* contrahecha. Al hacer la aplicación, si la contrahechura se refiere (como a veces parecería insinuar Santo Tomás) a que la creatura viene « ex nihilo », no está eso en manos de la infeliz creatura. (El que venga ex nihilo hace que la creatura pueda, si quiere, pecar; y Dios no *puede* pecar, por más que es libre...). Y si se refiere a una contrahechura libre, quedan expuestas nuestras objeciones.

De valer todas estas objeciones, se tiene el ánimo fácilmente bien dispuesto para entender y no « escandalizarse » por la teoría del concurso mediato, que sin duda parece explicar satisfactoriamente el problema del concurso divino y la Santidad de Dios.

3) *El pecado en el concurso mediato.*

32. — No trato aquí de hacer la defensa de tal teoría. Tómese como hipótesis si se prefiere.

Pero tampoco puedo menos de hacer diversas observaciones generales acerca de la misma para evitar prejuicios y prever objeciones contra tal teoría.

a) El concepto de contingencia, en un sentido enteramente genérico y fuera de toda controversia, exige que lo contingente pueda ser o no ser, de alguna manera. Si se quiere restringir más su sentido, tendría que probarse.

De ningún modo el concepto de contingencia impide que algo de suyo contingente, en una hipótesis dada, ya no pueda no ser: vgr. el mundo contingente podría no ser, hablando en absoluto; pero en la hipótesis de que Dios lo quiere existente, ya no puede no ser.

Luego en el supuesto del concurso mediato *ratione suppositi*, la acción de un ser creado de ninguna manera deja de ser enteramente contingente. Tal acción podría absolutamente no ser si Dios así lo hubiera querido. Es perfectamente *ab alio*, como lo es el agente y su obrar.

b) «...Si aliquod agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum; manifestum est autem quod si duo sunt eiusdem speciei, unum potest esse causa per se formae alterius in quantum est talis forma, quia sic esset causa propriae formae cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, i. e. *quod haec materia acquirat hanc formam*; et hoc est esse *causam secundum fieri*, sicut cum homo generat hominem et ignis ignem » (S. Th. I, 104, I).

Causa secundum fieri es lo mismo que causa eductiva; y educación es la única operación de que es capaz la creatura, en la teoría escolástica. Cuando se plantea el problema del concurso de Dios a la operación de la creatura, se entiende a sus educaciones.

La teoría del concurso mediato dice que en la educación el único sujeto agente (*causa ratione suppositi*) es la creatura.

¿Entonces ésta es causa del ser del efecto...?

De ninguna manera; es únicamente causa del fieri² del ser; pues ella solamente ha educido, y educir no es hacer un ser, sino hacer « *quod haec materia acquirat hanc formam* ». Tanto la materia como la forma tienen su ser de Dios; la primera creada directamente; la segunda, como encerrada en la virtualidad de la materia (ens potentia); virtualidad venida únicamente de la mano de Dios. Es el ens potentia aristotélico.

Lo principal pues del efecto, el ser, la forma como forma, se debe exclusivamente a Dios, no porque esté obrando ahora en la educación (no es aquí *suppositum agens*, causa *ratione suppositi*), sino porque anteriormente a la educación El creó la materia con sus virtualidades, con sus formas cuasi-encerradas (locución impropia, pues educir no es sacar simplemente lo que se encerraba; pero no se puede aquí evitar ese modo de hablar), y la forma operante que ahora obra; y todo esto es ser causa *ratione virtutis*.

² Este fieri no es igual a lo que suele decirse: *initium essendi*; es el fieri correspondiente a la educación, contrapuesto a la creación: causa « *quod haec materia acquirat hanc formam* » como citamos de Santo Tomás en el texto.

Pero como se ve, *ratione virtutis*³, Dios ha hecho inmensamente más que la creatura (que no ha hecho ni la materia ni la forma, sino que ha hecho que «hace materia acquirat hanc formam»), ha llegado más a lo íntimo del efecto: al ser, a la forma. «Esse ergo causam effectus, inest primo causae primae, secundo autem causae secundae. Quod autem est prius in omnibus est magis (el ser, la forma) quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo causa prima est *magis causa effectus* quam secunda» (*De causis*, lect. I).

«Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit *immediatior* effectui quam virtus inferioris agentis;... unde dicitur in Libro de Causis, propositione prima, quod virtus causae primae *prius* agit in causatum et *vehementius* ingreditur in ipsum» (*De Pot.*, 3, 7, e.)

Por esto advertí que la teoría del concurso mediato debería llamarse del concurso *más inmediato*.

En cuanto a que Santo Tomás defendiera el tal concurso mediato, excluyendo o no pensando en el inmediato, es asunto extrínsecamente arduo de demostrar, pues tenemos más de cuatro siglos en que hemos estado entendiendo al Santo en sentido contrario. Consúltese si se quiere el libro ya citado del P. Iglesias.

Por ahora me basta con hacer ver que esas frases del Santo Doctor son preciosas y caen justas en tal suposición; y aunque él no las hubiera dicho para el concurso mediato, de hecho le cuadran perfectamente.

¿Quién es pues causa del efecto...?

³ Hace falta una definición clara y neta de qué es causa *ratione virtutis* por contraposición a *ratione suppositi*. De ésta dice Santo Tomás: «Cum agentia naturalia fiunt propinqua vel in se vel in aliis, tum agens agit et patiens patitur. Dico autem *appropinquare sibimetipsis* quando primum agens et ultimus patiens sunt immediata; *appropinquare vero in aliis* est quando inter primum agens et ultimum patiens est aliquid quod agit et patitur». (*De Gen. et corr.*, I, 33). Causa *ratione virtutis* (no la he hallado taxativamente en Santo Tomás, pero podemos sacarla de la última cita) cuando se contrapone a *ratione suppositi*, est illa causa quae *appropinquatur in alio* supposito, vel mediante alio qui ab illa (prima) accepit formam operativam secundum esse, sicut et materia ex qua educit novum ens. Si Pedro se cuelga del techo mediante una sogá, evidentemente que *ratione suppositi* depende de la sogá; pero en virtud de la fuerza sustentatriz, depende más de la fuerza sustentatriz del techo, aunque éste no sea *suppositum* immediate sustentans.

Las creaturas y Dios, pero de manera diversa: Dios lo es, y más que la creatura, porque el *esse* y la forma del efecto vienen enteramente de Dios⁴, no porque *hic et nunc* produzca el ser y la forma (no es causa *ratione suppositi hic et nunc operantis*), sino por la primera creación, conservación (que como es entitativamente igual a la creación no puede ser concurso inmediato de ninguna clase, como no lo es la creación) y ordenación final de absolutamente todas las circunstancias intrínsecas (de las virtualidades de la materia) y extrínsecas (de todas las creaturas) para los fines absolutamente todos, intrínsecos (de la naturaleza de las cosas), y extrínsecos (los inescrutables designios divinos, tantos de los cuales escapan a nuestro entendimiento). Nada de lo cual constituye a Dios agente *hic et nunc* en la educación. Es causalidad *ratione virtutis*.

Eso para Dios: por todo eso Dios es causa, y magis causa, *et intimior*.

La creatura en cambio es causa del *fieri* del efecto, que es lo único que *hic et nunc* se da: causa «*quod haec materia acquirit hanc formam*». Muy poco, como se ve, le queda a la pobre creatura para querer aún repartirlo.

c) En cuanto a la conservación (en que algunos insisten para defender la necesidad del concurso inmediato) nótese que no es sino la creación, que de ninguna manera es concurso inmediato. Para aniquilar un ser, hasta que cese⁵ la conservación, es decir la creación, o sea el acto volitivo divino, que al querer la existencia de un ser pudo quererla hasta tal tiempo y no más; porque la quiso, se entiende que el ser exista; pero porque la quiso hasta tal tiempo, se entiende que entonces desapareciera,

⁴ A no ser que se quiera restringir la noción de causa a la de *suppositum immediate agens*, pero sin ningún derecho; lo genérico de causa es dependenciar en el ser, y en la suposición de la teoría del concurso mediato, es evidente que la creatura depende muchísimo más de Dios que de su causa *immediata ratione suppositi*. «*Quadruplex est causa efficiens...*: (cuarta) *quae dat agenti formam per quam agit*. (In 2 Phys. II, 5).

⁵ Entiendo este cesar como se deben entender en teodicea estas locuciones aplicadas a Dios: mere terminative; es decir: comienzan o cesan las denominaciones acerca de Dios; comenzamos o cesamos nosotros de *entender* a Dios creante, conservante, etc... De manera similar, al tratar de la causa (que *qua causa non mutatur*, no menos que Dios) cuando aparece o desaparece la producción del efecto la causa cambia de denominación, sin cambiar ella.

sin ningún influjo positivo nuevo (que sería incompatible con la aniquilación, que no puede ser fruto de nada positivo).

d) Por lo dicho al final de b), se ve clarísimamente que la causalidad y el dominio de Dios es pleno y superabundante; es superficial argüir (como lo he oído) que se menoscaba la causalidad divina y la Providencia. Dios *hic et nunc* se debe decir que está en los animales sensando, en las plantas vegetando y en todo dando el ser, mas no porque en la educación de la creatura intervenga como agente inmediato, sino por todo lo expuesto.

« *Ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae... Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius* ». *Ratione suppositi*, la naturaleza es causa inmediata; *ratione virtutis* lo es Dios, y como así afecta a lo más del efecto: a la forma, al ser, por eso es causa secundum prius. (*De Pot.*, 3, 7, ad 3, 4).

Verdad que el Santo añade ahí mismo que la creatura es instrumento; pero esta palabra significa muchas cosas en Santo Tomás.

Nótese bien, con todo: si porque la acción creativa de Dios se extiende y sobrepasa a todo tiempo se quiere decir que Dios concurre aquí y ahora, no habría dificultad en admitirlo. Pero eso no sería tampoco entonces concurso inmediato *ratione suppositi* a la educación de la creatura; educación que seguiría dependiendo exclusivamente de la creatura *ratione suppositi immediati*.

33. — Y vengamos de una vez a estudiar el pecado y Dios en la hipótesis del concurso mediato:

Una vez hecha la creatura causa segunda, ella sola es el único *suppositum agens*.

Pero en ese supósito agente, Dios viene a ser *causa plena et magis et immediatior* de cuanto hace la creatura, mas solamente en virtud del origen de cuanto positivo en ella opera y se da en la materia predispuesta: de nada de esto proviene el pecado, elemento negativo.

De lo dicho antes al explicar el concurso mediato por la creación, etc. (N.º 32) se sigue que Dios viene a ser causa de la forma, del ser de cualquier efecto de la causa segunda; es decir:

de cuanto positivo hay en el efecto. No se puede concluir absolutamente nada más de todo eso.

Ahora bien: el pecado es formalmente negativo; no es lo que hace la creatura, sino por así decir es algo que deja de hacer; no es forma ni ser alguno.

Veremos después por qué se atribuye a la creatura el pecado; pero ahora ya nos consta claramente que el pecado no puede atribuirse a Dios.

A lo más se puede preguntar por qué Dios lo permite, y previéndolo, por qué no lo evita. Pero esto ya es otra cuestión enteramente distinta, y queda tratada somera pero suficientemente en el N.º 26 al tratar del pecado.

En *De Pot.* 3, 7, 15 Santo Tomás se objeta: «Causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura sicut causa prima in secunda, sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae et voluntati attribuerentur; quod est inconueniens».

¡Cuánta sutileza despliegan los autores para salvar aquí la santidad de Dios!

No así el Santo Doctor, que para nada se esfuerza en explicar los concursos divinos, sino simplemente advierte que Dios es *magis causa* de lo positivo, de lo perfecto: «Ad decimum quintum dicendum quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo *quidquid perfectionis* est in effectu principaliter reducitur ad causam primam; quod autem est de defectu, reducendum est in secundam causam...».

En las teorías del concurso indiferente o premoción, todo (perfección o imperfección) debe atribuirse a la causa responsable.

Nótese la curiosa consecuencia: *Quia* magis influit..., ideo.

Y en los Comentarios in II Sent., d. XXXVII, q. I, a. 1, hablando del ídolo, dice: «...forma hominis in idolo potest dupliciter considerari: vel secundum quod est figura quaedam, et sic proculdubio a Deo est, a quo omnis forma est; vel secundum quod est ordinata ad id quod deccens eam non est, vel conueniens sibi, scilicet ad hoc ut adoretur; et secundum hoc a Deo non est: *quia secundum hoc nihil est, cum secundum negationis debiti usus hoc dicatur*».

El pecado es negación de un uso debido, negación o privación que existe per accidens en algo positivo: un acto entitativamente bueno. Luego Dios es causa de la substancia del acto, pues aquí hay *ens*, hay forma proveniente de Dios, «a quo omnis forma est». Pero no tiene cómo ser causa del pecado, que no es forma sino «nihil».

34. — Pero y la creatura, ¿por qué peca...?

Podríamos transmitir la cuestión; aunque no supiéramos responder a esto, lo cierto es que Dios no peca. Pues la única fuente de atribución causal para con Dios, es *ratione virtutis*, y esto comprende únicamente lo positivo que haga la creatura.

Mas he aquí la explicación del pecado de la creatura: La creatura, el «*suppositum creatum agens*», *debe* hacer su efecto con un elemento X (por así decir) de relación a la norma de moralidad; no le hizo pudiéndolo hacer, y este no hacer o hacer sin X es el pecado, que se le atribuye a la creatura en virtud de aquel «debía hacerlo», que solamente afectaba al supuesto agente, que únicamente es la creatura. (Cf. I-II, 9, 6, a. 3 c. y De Malo, q. 2, a. 1 ad 2m.).

Lo que no haga per se, pudiéndolo hacer, proviene o se relaciona exclusivamente con la creatura (con Dios se relaciona mere permissive; esto ya está tratado), supuesto agente que tenía esa obligación; Dios no la tiene pues no es *suppositum agens*.

Lo que haga per se, lo positivo, proviene de ella, y también (y mucho más) del que le dió la forma operativa, del que se la conserva, y del que es la causa secundum esse de la forma que la creatura solamente educa y del que pone a las creaturas en las condiciones intrínsecas y extrínsecas en que prevé los efectos que él desea, y del que por esto mismo merece llamarse «*applicans virtutem ad agendum*» y «*cuius virtute et motione omnia agunt*» sin que nada de esto suponga concurso inmediato *ratione suppositi*. Si el pecado fuera algo positivo no podría no tener a Dios por *magis causa* y responsable.

Que Santo Tomás defendiera el concurso mediato únicamente, en esos mismos sitios en que habla de *moción*, *aplicación*, etc..., no es opinión únicamente de los PP. Stuffer, Iglesias, etc... sino de muchos más, aun de quienes defendiendo el concurso inmediato colocan a Santo Tomás entre sus adversa-

rios, como se ve en el P. Lercher (*De Deo uno et trino, creante et elevante*, N.º 511).

El mismo P. Lercher (l. c.) pone condicionado y limitado su único argumento intrínseco para probar el concurso inmediato.

Los argumentos que hay para esto, parecen de fácil respuesta, si se tiene en cuenta lo dicho acerca del concepto de contingencia, de cómo es Dios causa secundum esse de la conservación, etc.

En cuanto a «*quidquid movetur etiam ab alio movetur*», y que nada que está en potencia pasa por sí mismo al acto, nótese que es amplísima y variada la significación de la palabra «moverse» en Santo Tomás.

La voluntad además, como observa el P. Billot (*De gratia*), tiene que tener su primera moción ad bonum; y citando a Santo Tomás, dice: «*Deus operatur in omni volente quatenus voluntatem applicat ad agendum. Applicat, inquam, instinctive eam movendo ad primum actum*», como para ponerla en comunicación con el *bien*, después de lo cual se siguen las series de voliciones por propia determinación de la facultad. Otras concreaturas la colocan in actu primo proximo para obrar; una vez así, ella ya puede obrar por sí misma. Eso sí: la cadena de mociones de las creaturas ha de empezarla Dios con la creación de un orden X por El elegido.

Para los actos libres admite influjo genérico de Dios para causar el «*esse*»; pero queda a la determinación de la creatura el que particularice y *determine* (sic) ese influjo de Dios, admitiendo que nadie sabrá explicar cómo y en qué consiste esa determinación de parte de la creatura.

No obstante esto, dice después (¿compagínase esto con lo anterior...?): *Quis praesertim in evidentia posuit qua ratione servetur dominium voluntatis, plenaque eius potestas in alterutram partem, dum ad ipsum eligendi actum Deus in omni operante operatur...?*» (l. c., p. 18).

Resumiendo:

La teoría del concurso mediato ofrece una intelección del influjo divino en los actos pecaminosos, quedando a salvo la Santidad divina (27).

Los ya conocidos argumentos contra la premoción física (28).

Como en el concurso indiferente (y lo es todo concurso que no deje la última determinación *ratione suppositi* a la creatura) no queda en pie la libertad (29) no se ve cómo Dios no peque y la creatura sí.

La teoría del concurso mediató salva perfectamente la contingencia de la creatura y la plena y mayor causalidad divina de cuanto positivo haga la creatura, de la que solamente es propio no el causar el ser ni la forma, sino únicamente el causar que esta forma (hecha por Dios en cuanto a su ser) se reciba en esta materia (32).

Dios causa cuanto de positivo causa su creatura, pues El causa el *esse* de todo; no así el pecado, que no tiene *esse*, ni siquiera *es causado* por la creatura. Esta peca no por hacer algo, sino en virtud de una obligación que afecta al supósito agente, que en esta teoría es sólo ella (33, 34).

LA ESTRUCTURA PSIQUICA EN EL ADOLESCENTE, SEGÚN E. SPRANGER

Por ATILIO C. FORTINI, S. I. -

*«El joven cree en la pureza
y en la justicia,
en la elevación de la humanidad
y en la nobleza del alma».*

EDUARDO SPRANGER.

I n t r o d u c c i ó n

El fin de este trabajo es reunir en una unidad nueva los rasgos más salientes de esa estructura psíquica que llamamos adolescencia, en base a la obra de EDUARDO SPRANGER: *Psicología de la edad juvenil*¹.

Vamos a procurar señalar especialmente los efectos y la raíz de ellos, las tendencias y su «anarquía», de manera de tener un punto de partida para la comprensión y por tanto para la educación del muchacho.

Al pretender bosquejar psíquicamente al joven se tropieza con la dificultad de no encontrar sino pocos rasgos definidos; se da en él una fluctuación, principalmente en los primeros años de adolescencia, por lo que podemos afirmar que la característica de ésta es no tener una característica.

El conocimiento del joven lo busca Spranger en tres hechos principalmente:

El descubrimiento del Yo.

La formación de un plan de vida.

El ingreso dentro de las distintas esferas de la vida.

La introversión es el hecho fundamental origen principal del psiquismo juvenil. Indica la aparición de la pubertad. «Es

¹ E. SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil*, Ed. de Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1946.

señal de que se camina ya por la pubertad, al menos parcialmente, el hecho de que un niño de 9 ó 10 años empiece a hacer poesías sacándolas de su propia vida, es decir, cuando la poesía refleja la propia emoción y no es una imitación de lo ya poetizado ».

Las potencias del alma han llegado a un estado que permite al niño pensar en sí mismo, hacer a su Yo objeto de su conocimiento, aprehenderse en un acto reflejo. El que aún no ha llegado a los umbrales de la adolescencia, aunque también tiene conciencia de sí, con todo no llega a verse como unidad aparte distinta del mundo que lo rodea. La vivencia del Yo despierta inmediatamente dos problemas:

1.º *La secesión del mundo.*

Es una consecuencia natural de verse a sí como unidad completa. Ahora hay dos mundos: El y todo lo que no es El.

Se experimenta la vivencia de la gran soledad... Sentimiento de melancolía. Es que se ha perdido todo eso que no es El y, como veremos en seguida, también El se ha perdido.

2.º *La incógnita del Yo.*

El aprehenderse reflejamente no significa que el joven llegue a tener de sí el conocimiento interno que puede poseer un adulto. El Yo del muchacho es fluctuante; a las veces no es un Yo, sino muchos Yo que pugnan entre sí; de donde surge el problema del autoconocimiento.

Son fenómenos de esta edad:

- a) La aparición de nuevas tendencias.
- b) La «anarquía» de las tendencias.

Las nuevas tendencias:

Un deseo de valer.

Una estima propia exagerada.

El afán de vivir su vida plenamente, con libertad. Spranger se expresa así: « Vivir su vida propia, es el evangelio de la juventud ». « La voluntad de vivir y el hambre de poder son el verdadero centro de los años juveniles ».

La anarquía de las tendencias

« No se ha visto que nadie haya designado los comienzos de la pubertad como años felices o hermosos ».

En la evolución del hombre, la naturaleza realiza verdaderos ensayos cuya finalidad es el perfecto desarrollo del ser. No es otra cosa el balbuceo del niño, el cual va articulando los más variados sonidos en vista al futuro lenguaje. El juego es una necesidad natural, por la que el niño se va ejercitando en circunstancias variadas, y adquiere las imágenes motoras que necesita para actuar con soltura.

La oposición y fluctuación de las tendencias es un ensayo para seleccionar la futura personalidad. De esta suerte el adolescente siente en sí, sin saber por qué, pero con la claridad de un hecho de conciencia, verdaderas antinomias, vg.:

Exceso de energía	Pereza
Descarada insolencia	Timidez
Generosidad	Egoísmo
Nobleza	Instinto destructor
Sociabilidad	Deseo de soledad
Fé en la autoridad	Innovación radical revo- lucionaria
Impulso aventurero	Reflexión sosegada
Arreglo cuidadoso de su presentación	Desaliño completo

Los bruseos saltos de la vida interior llevan de lo más profundo a lo más banal, y el muchacho se desorienta dando a estos estados transitorios un carácter permanente y definitivo que no tienen, y se angustia por este ser arrojado aquí y allá. Dos problemas:

El deseargar de alguna manera las fuertes tendencias, y el « infinito deseo de ser comprendido ».

Resumiendo lo expuesto podemos decir: el acto reflexivo sobre el Yo abre a los ojos del joven una visión nueva de sí y de las cosas. Hay un Yo que conocer y un mundo que poseer.

Examinemos el estado de las facultades anímicas al tiempo de plantearsele al joven este doble interrogante.

El intelecto

La visión abstractiva, característica de esta facultad, ha llegado a un desarrollo que le permite diferenciar los diversos sentidos que damos a los seres: bondad, belleza, utilidad, etc., así como jerarquizar los valores. El objeto formal se extiende hasta las cosas humanas en sentido estricto, o sea, a lo puramente psíquico, a las cuestiones históricas, sociales, culturales. Fácilmente comprobamos la nueva modalidad, al observar como el joven, a diferencia del niño, no se contenta con las solas figuras e historietas de las publicaciones, sino que su interés lo lleva a las más variadas secciones: deporte, política, culturales, científicas, etc. Se formula juicios propios, no se contenta con cualquier respuesta que se le dé; compara, juzga... La vivencia de los problemas teóricos ha despertado en él, como una actitud autónoma².

La inclinación filosófica es un resultado natural del despertar consciente; se quiere dar una respuesta a todos los interrogantes que la diferenciación de los diversos contenidos de sentido le plantea: el ser y el no ser, el fin propio, los deberes, la significación de la vida..., etc. Es más natural la inclinación filosófica que la científica, pues esta última limita sus soluciones a una determinada parte del total de la vida. Se filosofa sobre cualquier evento común, discutiendo dialécticamente y con calor, no sólo por conocer la verdad, sino también por el deseo de superar al arguyente.

Pero aunque ahora las cosas se analizan, se comparan, se les da un sentido personal, en una palabra: se las vive, el criterio de verdad es pobre, porque son pocos los principios especulativos que posee, y poca la experiencia. Además no sabe aplicar rectamente los principios, pues no tiene en cuenta las circunstancias, resultando así racionalista en el orden especulativo, y radicalista en el ejecutivo. «Le brota una idea de la subjetividad de la sangre» y la sostiene tenazmente, como si tuviera de ella clara evidencia de su objetividad.

² Esto último conviene solamente a las naturalezas de vida espiritual activa. Además el cansancio fisiológico, propio del desarrollo, suele retrasar la aparición de esta vivencia.

Por otra parte, y aquí aparece otra antinomia, es fácilmente sugestionable y de rápido entusiasmo; factor que suelen aprovechar los agitadores políticos presentándoles las partes más atractivas de sus ideas, y velando las verdaderas finalidades que pretenden.

La fantasía

Esa facultad tan constructiva, causa ejemplar de tantas hermosas realidades, se muestra en esta edad más activa que en ninguna otra, aunque no más eficaz, por ejemplo en lo que al aporte a la cultura se refiere.

Los conocimientos que el joven posee son reducidos; la imaginación va llenando los huecos que hay entre los que se tienen, establece relaciones, explica lo que se ignora. Esta labor tiene como resultado, con frecuencia, que los conocimientos carezcan de la suficiente objetividad. A través de ella se contempla lo exterior y la propia persona; ésta adquiere entonces contornos ideales, resulta interesante para sí y digna de consideración por parte del prójimo; de donde los sentimientos de complacencia propia, el honor y estima exagerados, el querer ser observado y atendido.

El diario personal es para Ch. Bühler un indicio de la exagerada estima, al pretender fijar el joven, por ese medio, la continuidad de ese Yo tan digno de consideración.

Ese querer trazar la vida mediante la aplicación de pocos principios, y ese modo de mirar las cosas con la libre fantasía, explica un rasgo muy de los muchachos: pensar en utopías. Spranger dice: «toda utopía descansa en una extraña mezcla de racionalismo y fantasía».

La voluntad

Tal vez hubiera convenido más el título de apetitos que el de voluntad, pues no nos vamos a referir solamente a ella, sino también a otras tendencias.

Hay en ese Yo, que aún no tiene destino conocido, un impulso hacia un ideal elevado, noble. El «pondus naturae», el

instinto del hombre presente en sus potencias más valiosas, para impulsarlo a adquirir su fin que es su propia perfección, actúa en la naturaleza fresca y sana del joven con el vigor de la vida nueva. Podríamos llamarlo «instinto de perfección».

Bajo el rubro «instinto de dominio» agruparía las siguientes tendencias mencionadas por Spranger:

«Una ambición desmesurada» cuya raíz es el deseo de superar a los demás; hablamos de una mera ambición cuyo objeto es el mencionado, y que por lo mismo, debe ser estimada entre los falsos objetos de motivación, pues nunca será capaz de engendrar nada de valor. Es un deseo no de adquirir una verdadera perfección, sino simplemente de distinguirse de los demás.

«La voluntad de dominio», «el deseo de consideración», «el sentimiento exagerado del honor», «el amor a la libertad», «los impulsos bélicos», «la fuerza originada por los sentimientos de agravio».

Refiriéndonos especialmente al acto volitivo, hay que confesar su debilidad. La tendencia más excelente del hombre aún no está consolidada; lo cual se entiende perfectamente ya se lo quiera explicar por la falta de ejercitación, ya por la falta de motivación del orden que exige la potencia, esto es, espiritual.

La afectividad

Baste recordar los sentimientos ya mencionados:

La soledad y melancolía, la angustia de la incertidumbre que provocan las encontradas direcciones de las tendencias, etc.

Resumamos la reseña hecha:

Un intelecto con pocos principios conocidos; una fantasía sumamente activa; una voluntad no consolidada, nuevas y encontradas tendencias; una afectividad muy vehemente que busca su expansión, por lo general, desordenadamente.

¿Puede el joven en estas condiciones solucionar el doble problema enunciado? La respuesta simple sería una negativa; la de Spranger es más compleja: «la concepción subjetiva de la vida es una solución provisoria que da nuestra naturaleza creadora», hasta tanto la madurez lleve a ver las cosas en su verdadero valor objetivo.

I. - HACIA UNA FORMA DE VIDA

(Las vivencias)

« Los deseos de la pubertad que se han fijado en el alma, se mantienen con una enorme fuerza durante todo el resto de la vida, aun cuando el desarrollo de ésta no les haya dejado espacio ».

Los momentos decisivos de la evolución psíquica son aquellos en que los seres que conocemos, abstractos o concretos, todo eso que para nosotros significa algo, o como dice Spranger, tiene un « contenido de sentido », sean cosas o hechos, se convierte en vivencias; esto es, despierta en nuestro interior actos conscientes tan intensos, que imprimen un rasgo en nuestro espíritu subjetivo, le dan una dirección, determinan una nota individuante en nuestra mentalidad, aunque no tengan necesariamente un carácter definitivo.

Para entrever la futura persona, la forma de vida, es primordial conocer cuáles son los contenidos de sentido que despiertan vivencias, y en qué circunstancias, y qué carácter tienen ellas.

Las vivencias, aunque tengan la misma dirección, por ejemplo: sean de carácter estético, tendrán diferente matiz en un sujeto de temperamento A o B. Los temperamentos son compatibles con todas las vivencias, pues no son ellos los que determinan las relaciones vitales entre el Yo y los demás seres; ellos solamente dan un colorido accidental a las operaciones del alma.

Los factores que determinan las vivencias pueden ser externos o internos. De los primeros trataremos especialmente al considerar al joven ante la sociedad.

La vivencia « metafísica » fundamental

« ¿Qué es la pubertad, sino el despertar a la vida consciente de sí mismo y del universo? ».

Plantado el problema del Yo, el joven, no sólo por mera curiosidad, sino por una necesidad, a lo menos en cuanto significa una descarga de los afectos, buscará el conocimiento de

sí mismo. «Sentirá con la fuerza de un deber» el formar ese Yo autónomo y responsable.

¿Para qué existo? ¿Qué valgo? ¿Cómo seré?... He aquí tres preguntas que se formula el muchacho. El panorama que ha abierto la reflexión es nuevo. Se adquiere una verdadera noción del tiempo. Se enlazan ahora los acontecimientos pasados, presentes y futuros, mediante ese nuevo concepto que la mutación de los seres fundamenta. Se observa la continuidad del Yo en el tiempo; se da trascendencia a las propias acciones porque «lo que haces, será algo unido a ti para siempre». Se despierta el sentido de la responsabilidad al experimentar a su Yo causa eficiente de sus actos.

Los medios que empleará para conocerse los podemos reducir a los siguientes:

Consideración de la naturaleza,

Consideración de las personas,

Consideración y experimentación de sí mismo.

Por la Naturaleza

El contacto que con ella procurará tenemos que considerarlo como una solución a dos deseos: el recuperar el «mundo» perdido, y el conocer su interior.

Se pretende restablecer los lazos de unión con esa otra unidad que es su no-Yo por el conocimiento de la Naturaleza. ¿Qué dice, qué siente ella? Y se la quiere conocer porque ella es como una imagen del alma humana, al encerrar en sí algo de la melancolía, de la soledad interior, de los anhelos del corazón, de los sentimientos religiosos. Goza en su contemplación, especialmente con los llamados «fenómenos románticos de la naturaleza»: la noche serena bajo el resplandor de la luna, el cielo estrellado, el silencio del bosque, la tormenta, el arroyo murmurante, la puesta de sol, el amanecer del día saludado por los alegres trinos de los pajaritos... Pero no es el goce estético objetivo del adulto; es un mirar las cosas a través de sí mismo, de lo que siente en ese momento; por eso está bien llamarlo goce subjetivo y sentimental. No es la Naturaleza la que comunica su vida al adolescente; ella es más bien

un fondo sobre el cual el joven hace una proyección de su alma. El día en que su afectividad duerme, la Naturaleza parece callar.

Por las personas

El contacto con ellas le interesa para verse a sí mismo en los demás. Le interesa así la carta del compañero por todo lo que de ese compañero puede aplicarse. Nunca como en esta edad se aprecian los valores especialmente en lo personal y concreto. El joven se acerca a la idea, que se encuentra en un lejano más allá, «a través del vaso mortal de una persona viviente», mediante la cual quiere presentirse a sí mismo tal como se concibe para el futuro. La amistad brota del deseo de conocerse. En el amigo no ve realmente lo que el amigo es, ni siquiera una imagen del ideal del amigo, sino una imagen ideal de sí mismo; por esta razón, por encarnar el ideal en una persona, se es muy exigente en materia de amistad. Si se comprueba que a una forma externa atrayente no corresponde un alma recta se sufre una dolorosa decepción. Solamente cuando ha avanzado más en la comprensión de los valores podrá apreciar también no solamente al bien dotado física y espiritualmente, sino al poco favorecido externamente pero probo en sus costumbres y principios morales.

Estas personas que encarnan su ideal, en las que deposita la creencia en un contenido grande y hermoso de la vida, suelen ser a las veces las más comunes y asequibles: el tío, el repartidor del almacén, un vecino...

La persona que representa el ideal tiene especial importancia cuando a este carácter se añade que el joven le reconozca autoridad moral. Estos dos rasgos, especialmente el segundo, son esenciales para el que pretenda tener la dirección espiritual³ del muchacho. En efecto «el mudo anhelo, la secreta esperanza con que el adolescente va por el mundo, es encontrar una persona que le interprete la vida no mediante teoremas generales sino comprendiéndole a él, entrando en su individualidad». Si la halla el joven se siente elevado y se-

³ No nos referimos en particular a la dirección religiosa, sino que la tomamos en un sentido más lato.

guro, «ve a través de sus ojos», le llega a imitar hasta en el arreglo de su persona. Se da una unión de verdadera amistad. En consecuencia caerá la dificultad más seria para la comprensión: el hermetismo del muchacho.

Este papel frecuentemente no lo desempeña ni el héroe, ni el sacerdote, ni el maestro, ni una persona espiritualmente perfecta —éstas a las veces poco entienden de las luchas y dificultades de los principiantes—, sino que podrá desempeñarlo un joven formal, un compañero de carácter, en el sentido de virtuoso, una mujer venerada, una muchacha de porte y pureza femeninos.

Merece señalarse el respeto que el joven guarda a la muchacha a la cual se siente atraído por afinidad de opiniones y sentimientos. Hay curiosidad por conocer esa alma, cuya diferente estructura se presume, y al mismo tiempo hay un retraimiento motivado por la timidez de ambos. «Se llega a hablar de amor pero no es más que amistad». No debemos confundir con el *flirt*, el cual se alimenta de otras fuentes, no de la erótica.

Por otra parte el apetito sexual no aparece en estas relaciones, y su presencia haría el efecto de una profanación. Esta es la característica: por íntima que sea la unión de las almas se permanece «infinitamente vergonzoso ante el otro».

«Cuando el alma está llena de la imagen de la adorada, no puede hundirse en el lodo y en el fango».

Por la experiencia de sí mismo

Una prueba del deseo de conocerse se quiere ver en la costumbre que suele aparecer en esta edad: el escribir el diario personal. Esos apuntes le van presentando imágenes de su alma, desempeñan el papel de un confidente con el que se tiene ilimitada confianza.

Paralelamente al buscarse a sí mismo hay una actitud que parece antagónica: el «huir» de sí mismo; pero se concilian ambas perfectamente, pues es un querer huir no del Yo que ha surgido, sino que todo lo que ya es harto conocido en él, por haber pertenecido a su Yo pretérito. Ya no quiere ser niño, ni

ser tratado como tal, aunque muchas veces sienta la nostalgia de ese pasado sin luchas interiores.

En el afán de aventuras ve Spranger la doble actitud: el buscarse y el huirse. Ese deseo de « dar la vuelta al mundo » es el deseo de probarse, de ver hasta dónde es capaz, de probar sus recursos, sus fuerzas. Y al mismo tiempo es un querer alejarse de ese ambiente que le está hablando del Yo antiguo. Ahora se quiere asir la vida por diversos lados, no ser siempre el mismo. Quisiera experimentar situaciones y representar caracteres diversos, a la manera de un actor de cine. Quiere un ritmo de vida acelerado, y si las circunstancias no se lo presentan fácilmente caerá en la tentación de buscarlo él mismo. Este es el origen de muchas travesuras serias, que fastidian y encozlerizan a muchos adultos, que no alcanzan a ver en ellas nada más que el perverso deseo de contrariarles de ese muchacho que es un « demonio ».

Las excursiones desmedidas o con un tiempo imposible le resultan de lo más aptas para probarse.

En consonancia con estas tendencias del muchacho se desarrollan los argumentos de películas o novelas policiales y de aventuras; de ahí la gran aceptación que encuentran en el público juvenil. No son ellas, como erróneamente creen algunos, las que le contagian la « chifladura » de romper con la monotonía de la vida tranquila. Lo que sí se puede afirmar es que son un estímulo que exalta aún más la imaginación de por sí ya muy inquieta del joven.

La Erótica

« Ella es una defensa natural contra el propio envilecimiento ».

Este amor a la belleza corporal es el más natural de los sentimientos hondos del joven; la naturaleza, a quien en sí mismo siente operar, parece que lo invitara a admirar sus obras.

Podemos definir la erótica, o amor platónico, como una proyección sentimental en otra alma. La proyección sentimental es esa facultad de poder comprender el estado psíquico de otras personas y ocupar intencionalmente su lugar. Aún más:

ocupar el lugar de un objeto. Dos ejemplos, para ser breves: el hacer movimientos defensivos al ver el peligro que amenaza a otra persona; el retirar la mano al dejar caer un vaso, revelan lo que llamamos proyección sentimental.

La erótica no es una mera proyección, sino una unión psíquica con el alma que se presiente a través de la estructura del cuerpo. El cuerpo hermoso es una condición necesaria, pues sin él no habría placer estético, pero no es el «*bonum*» que busca la tendencia. Lo que tiene razón de causa final es el placer de la belleza.

En un estadio más avanzado de la evolución se prescinde de lo corpóreo, esto es, no se requiere el cuerpo como imagen sensible de la belleza espiritual.

Esta vivencia es de un carácter completamente ajeno a lo sexual. Hay una verdadera separación entre la esfera sexual y la erótica en la conciencia del adolescente. Esta es una afirmación que Spranger subraya. Más aún: la erótica constituye una defensa contra el propio envilecimiento que el desorden sexual podría producir, pues es «un amar de lejos» que no busca la unión física, y por lo mismo no enciende celos. A nadie le despierta celos el que otro se goce con la contemplación de un paisaje bello.

El objeto, pues, de la erótica es distinto, más correctamente: diferente, al de la excitación sexual. De no ser así se seguiría un doble perjuicio: la sexualización de lo erótico destruiría el amor ideal, y por otra parte no se lograría aún una elevación o erotización de la unión corporal, la cual, si no va acompañada de unión psíquica, y por la parte física de la generación de una nueva vida, «carece de sentido y es innoble». Tan diferentes son los objetos de una y otra tendencia que todo deseo de contacto, cuando emerge, es ásperamente reprimido por el eros o amor platónico.

Esta separación de las vivencias desaparece después de algunos años, pues de no ser así, sería en desmedro de la perfección de la naturaleza humana, ya que faltaría la tendencia fundamental: la unión psíquico-corporal «en el misterio de la generación de una nueva vida».

En este capítulo Spranger se pregunta: ¿Cuál es la raíz

de la idealización en el joven? Este no siempre, pero sí cuando mira las cosas desde el fondo de su alma, da a los seres contornos ideales. La facultad de ver de este modo ¿tenemos que considerarla como una tendencia general del espíritu que se abre a una nueva vida y que desea embellecer y transfigurar las personas y cosas que le rodean, o es una consecuencia de la unión psíquica y estética con otra alma la que despierta este entusiasmo que arroja sobre el ambiente una suave luz rosada? Spranger no se atreve a decidir la cuestión, pero «para no apartarse de las ideas reinantes» admite «que la erótica en la adolescencia es la raíz de toda idealización».

La sexualidad

«El primer sentimiento que produce traspasar la cubierta de estos "misterios", es el terror y el espanto».

Al llegar a este punto parece oportuno transcribir un principio que asienta el autor: «no todos los fenómenos psíquicos de la pubertad pueden derivarse de los procesos fisiológicos de la evolución». En la parte anímica se presentan formas nuevas, que no pueden atribuirse, o en palabra de Spranger, «no pueden ser consideradas variables dependientes del desarrollo sexual».

Dos posiciones rechaza explícitamente en esta materia: «Sólo me vuelvo contra dos teorías: contra la groseramente materialista de que la evolución psíquica es un «mero reflejo», «un mero fenómeno concomitante», de la evolución corporal única esencial y fundamental; y contra la teoría algo más fina, pero igualmente errónea, de que se pueden comprender las transformaciones psíquicas por la iniciación o intensificación de la actividad glandular».

Al definir su concepto sobre sexualidad toma una posición media: rechaza por demasiado estrecha la posición que entien- de por sexuales únicamente todos aquellos fenómenos que tie- nen relación con los actos de la reproducción, o con la diferen- cia fisiológica entre hombre y mujer; concepto que deja al mar- gen una serie de fenómenos como las vivencias sexuales infan-

tiles, la homosexualidad, la masturbación, el fetichismo, los cuales evidentemente pertenecen a la esfera sexual.

Y rechaza también el otro extremo: la posición freudiana, para quien el instinto sexual sería el centro de la vida entera, y lo espiritual, en cualquiera de sus aspectos, no sería más que una sublimación de lo sexual (Pansexualismo). Para el autor el concepto de sexualidad significa: en el orden psíquico, las vivencias e impulsos del placer sensible de carácter libidinoso; en el orden corporal, los órganos y funciones que se encuentran relacionados, en forma permanente o transitoria, con las vivencias mencionadas. El centro psico-físico de la esfera sexual está constituido, en lo físico, por los órganos genitales, y en lo psíquico, por las excitaciones sensibles o sensaciones cuya sede está en dichos órganos.

Decir que el signo distintivo de la pubertad es el haber alcanzado los órganos genitales un apto desarrollo y el haber aparecido excitaciones psíquicas de matiz sexual, es para Spranger «una opinión inverosímil».

Suponiendo que el joven no haya tenido prematuras experiencias sexuales, antes del estadio que marca una apta evolución, podemos afirmar que el despertar de la tendencia sexual bien diferenciada de las demás se presenta en forma repentina, produciendo un primer sentimiento de «terror y espanto», cuyo origen no es un remordimiento de conciencia, el influjo de una educación. El placer en sí, la sensación, no puede como tal despertarlos; pero esa especie de misterio de la naturaleza causa el efecto de un acto vergonzoso. «La verdadera vergüenza despierta a la vez que la nueva dirección de las vivencias». Son las irradiaciones psíquicas de esta vivencia, que al mostrar al joven un aspecto tan nuevo de sí, tan inusitado, produce una profunda conmoción e influye en toda la vida espiritual del muchacho. Este aspecto del Yo es el secreto que él querrá guardar más íntimamente, y que lo tornará hermético aun con sus propios padres. Se levantan barreras, que sólo «un grande y puro amor» podrá pasar.

Hay fundamento para ver en este temor de comunicar su interior la razón psíquica del onanismo. El encerramiento se

manifiesta bajo formas de pesimismo y melancolía, de temor a las personas, timidez, cortedad y en grado mayor misantropía.

Ni una ilustración seria y consciente de los fenómenos sexuales, ni las advertencias médicas que se quieran, podrán, según Spranger, resolver adecuadamente la crisis psíquica que esta vivencia despertará en el joven; y esto por dos razones: en primer lugar no lograrán desviar la fuerza del impulso, y en segundo lugar, podrán lograr que el muchacho comprenda los procesos externos de la sexualidad, pero no conseguirán que vea el profundo significado que para la vida tienen estas vivencias; porque eso implicaría un grado de desarrollo intelectual que aún no ha alcanzado. Al no encontrar, por tanto, en esos nuevos fenómenos un sentido ideal y noble, el intelecto no se aquieta y se desarrolla una lucha interior «desesperada y siempre peligrosa». La carga afectiva es intensa, y a menudo la fantasía da vueltas sobre estas vivencias, presentando imágenes incitantes y a veces lascivas. Este estado psíquico puede terminar en un apetito que se desborde por el lado de menor resistencia. Este camino más fácil generalmente es el onanismo.

El hecho de que tantos muchachos sucumban a la masturbación se explica por lo anotado arriba y además, entre otras razones, por la voluntad débil, por la falta de tareas importantes y por la falta de un amor grande. «Sólo pueden salvar aquí fuertes contrapesos ideales, que necesitan, empero, haber despertado antes de esta embriaguez».

No podemos detenernos a considerar este vicio tan largamente como lo hace Spranger en el Cap. V, pero no podemos pasar por alto el siguiente párrafo: «Este (el onanismo) no sólo estropea la sangre, sino que destruye las fuerzas creadoras y la integridad del alma. Es de hecho, como dice Birnbaum, un gusano voraz que roe lo más noble, intensifica el asco al mundo, a los hombres, a sí mismo, hasta abatir por completo las fuerzas de la fé y las energías abnegadas de la vida».

La vivencia central: la religiosidad

« Toda lucha con los últimos valores es religiosa, y por consiguiente lo es todo el proceso genético del espíritu, en el hombre ».

Por vivencia religiosa entendemos todo aquello cuyo contenido encierra la solución postrema, el sentido último de la existencia propia y del cosmos.

Ellas se refieren no a un sector parcial de la vida propia y del mundo, sino que envuelven la totalidad de la vida subjetiva y del orden del universo.

Favorecen el sentir religioso: los sentimientos que despierta la contingencia de los seres que conocemos, la limitación de las perfecciones, las antinomias entre el curso del mundo, la vida propia y el ideal forjado, el trabajo en favor de una gran misión vital, el placer estético de la naturaleza, etc.

Por pequeño que haya sido el cultivo religioso del niño, los primeros años de la adolescencia se caracterizan por el interés religioso. Resulta en concordancia con las inquietudes y problemas nuevos, esta actitud de interés. Es instintiva al hombre la búsqueda de la verdad en todo tiempo; en esta época de florecimiento vigoroso, en que se desea una respuesta a la doble incógnita del Yo y de todo lo que no es ese Yo, la religión le proporciona al espíritu inquisidor, anhelante de conocimiento, una solución integral de la vida; por esto nada contribuye tanto a dar unidad a los diversos sentimientos, aún tan disociados en el joven, como la vivencia religiosa; y por tanto nada también contribuye tanto a la formación de la personalidad. Spranger afirma que el paso decisivo en la evolución juvenil lo da el muchacho al definir su actitud religiosa en alguna de las tres formas siguientes:

Pasar de la religiosidad infantil a la vacuidad e indiferencia religiosa.

Romper con la religiosidad que hasta ahí tenía y tomar una actitud antagónica.

Reafirmar la fé adquirida.

Si la erótica es el fundamento de toda idealización, la fuerza que anima todos los entusiasmos juveniles, tengan éstos ca-

rácter político, patriótico, estético, etc., es de carácter ético-religiosa.

Formas de orientación espiritual

(Sentimientos vitales)

«En los años juveniles existen, no como actitudes conscientemente afirmadas ante la vida, sino como direcciones oscuras, pero fuertes».

Spranger clasifica ocho tipos juveniles, sin pretender, por supuesto, abarcar las infinitas modalidades de carácter y acción que caracterizan a los jóvenes. Lo hace teniendo como criterio un sentimiento preponderante del Yo y de las cosas, que se tiene antes de todo estudio reflexivo y formativo de la propia persona. Considerando pues como nota individuante principal el sentimiento vital, que prima entre los demás, que manifiesta la preponderancia de un modo en nuestra relación con los seres y en nuestra apreciación personal de los valores, establece sus «formas» de vida juveniles. Esta clasificación no se hace, como tal vez podría creerse por la expresión «sentimiento vital», en base a una mera diferencia en la vida afectiva, sino que debe considerarse como una actitud resultante de todas las potencias del alma.

1.^a *Los de sentimientos corporales.*

Tiene preponderancia la vivencia corporal sobre la espiritual. Se vive el cuerpo, aunque también hay cabida para lo espiritual en diversos grados. Entre los menos espirituales hay que contar al joven deportista, pero con todo, en los mismos ejercicios deportivos, su alma un tanto relegada por la primacía del cuerpo vibra fuertemente. Suele darse también un momento religioso intensamente místico⁴.

2.^a *El «entusiasta estético».*

Es el tipo más generalizado de joven. Es casi una necesidad evolutiva del alma que florece. Es mirar al mundo a través de una fantasía que todo lo anima y eleva con una for-

⁴ No se concluya nada contra el deporte ordenado, de suyo tan excelente.

ma de belleza. Se funda en una relación de simpatía con la naturaleza y en el amor crótico.

3.^a *El tipo « problemático ».*

A todo lo que pasa le dirige una mirada escrutadora, analizadora. Lo que vive lo hace pensamiento, lo que siente lo convierte en problema. No es ciertamente una actividad laudable hacer de la vida un problema y nada más que problema. A veces esta actitud es una manifestación de pereza o debilidad, pues en vez de tomar una posición favorable al trabajo y a la lucha, se diluye en reflexiones la riqueza de la existencia. Fácilmente estos tipos caen en la desorientación y en el escepticismo.

Las tres formas señaladas pertenecen al grupo « contemplativo »; las cinco siguientes al grupo « activo », que presenta una estructura psíquica más sencilla: sus formas no encierran tantos problemas como las del grupo « contemplativo ».

4.^a *Los contentos con su profesión y afanosos de ganancias.*

Son realistas, siguen sin rodeos el camino que conduce a la obtención de un puesto en la sociedad. Las decepciones no los paralizan como a los « entusiastas » y a los « problemáticos ».

El peligro para estos sujetos realistas, o mejor « americanistas », es querer convertir todo en negocio, en progreso, con detrimento de valores de un orden superior.

5.^a *Los activos y dominadores (afanosos de hazañas).*

La utilidad, el lucro poco les interesa, en contraposición con los anteriores.

Si se da solamente la estructura « hacer », tenemos un tipo sano y útil por su espíritu de colaboración en la cultura; pero por lo general primará el sentimiento egótico de buscarse a sí

mismo, de reivindicar «lo que él vale». Se acarician planes desmedidos; el tipo Alejandro, que a los veinte años se lamentaba de no haber hecho nada que lo inmortalizara, se repite en diversas escalas muy a menudo.

Pertenecen a este tipo los jefes, conductores, libertadores, agitadores de clases, etc.

El peligro para estos sujetos radica en el afán desmesurado de acción, ya que, como anotamos en otra parte, no suelen tener en cuenta las circunstancias que hacen variar la aplicación de los principios; ni cuentan con ese factor tan aleccionador de la experiencia. El joven ignora cuánto va de soñar un plan a la realización del mismo. Esta exige un trabajo atento y constante, y cierta capacidad, como elementos indispensables. «Querer no significa hacer», anota Spranger, y «la madurez, es resultado de una labor llena de renunciaciones, atada a la obra diaria, sustentada en el celo que no palidece ante ningún esfuerzo».

Cuando la ambición representa la vivencia predominante en la vida, hay dos peligros: uno es fallar, y el otro, en el afán de éxito, emplear medios indignos y aún inmorales.

6.^a *El tipo «amoroso».*

El amor en estos sujetos toma posesión del alma como fuerza que todo lo domina. Hagamos la salvedad que no nos referimos a sujetos que por inercia continúan muy aferrados al propio hogar. Hablamos de una energía espiritual que lleva a ser generosos con los demás haciendo de su persona una oblación en bien de sus semejantes.

Este sentimiento, como se colige fácilmente, es de los más raros en los jóvenes por la razón de siempre: su mirada se dirige más a sí que a los demás.

7.^a *Los entusiastas morales.*

«Su centro es la voluntad de pureza moral». Se desea encarnar el ideal de probidad. Se manifiesta este sentimiento vital por un deseo de autodisciplina, de formación del propio ca-

rácter. Esta voluntad se dirige en segundo lugar a las demás personas. En uno y otro caso con el radicalismo propio de la edad: el bien a sangre y fuego, si es necesario; con todo frecuentemente se atempera esta rigidez al tratar de la propia perfección.

8.ª *El tipo « religioso ».*

Toda honda vivencia tiene en el fondo un sentido religioso, por tanto no vamos a considerar todos los aspectos posibles de este sentimiento vital, sino simplemente dos aspectos: el sentido religioso « trascendente » y el « inmanente ».

a) *El trascendente.*

Es un mirar metafísico que trasciende las formas sensibles. No es un mirar a Dios a través de sus obras, sino un negar la realidad existente, en el sentido que no se quiere incluir en su Yo nada más que a ese Dios para él tan lejano; por eso en sus relaciones sociales este tipo resulta egoísta, cruel, anárquico. Experimenta por otra parte que Dios se le aleja, de donde se siente más solo y suele llegar a una autodivinización, a la justificación de lo impuro que lleva en sí mismo, degenerando en lo que Spranger llama « místico sexual ».

b) *El inmanente.*

Este tipo mira las cosas que le rodean, pero no se queda en ellas, sino que a través de las creaturas trasciende al Creador como a término final, en el cual hallará toda la plenitud que ansía el espíritu. Este mirar así la realidad conduce a la posesión de la paz, que produce el haber sintonizado con el sentido total de la Creación.

II. - ANTE LA SOCIEDAD

(Factores externos)

« El sino de esta época de la vida, es no ser tomada en serio ».

La forma de vida es la resultante de dos fuerzas componentes: las tendencias internas y el ambiente en que se desarro-

lla la existencia. Para comprender la influencia de este último vamos a considerar brevemente la estructura de la sociedad actual, esencialmente la que presenta en los grandes centros de población, y por otra parte, lo que la sociedad suele ver en el adolescente.

Estructura de la sociedad

Especialmente en las grandes ciudades su forma representa un estado avanzado de evolución, que la mente del joven no logra comprender. El joven quiere soltura y libertad, y encuentra todo organizado y reglamentado; todo «legislado», desde las supremas leyes del Estado hasta las de urbanidad familiar. «Quiere asir la vida por muchos lados» y la sociedad actual solicita una actividad unilateral generalmente. Este aspecto aparece nítidamente expuesto al considerar el trabajo en las grandes fábricas. El trabajo especializado, en el sentido de subdividido y mecanizado, impide, o mejor roba al operario aquello a lo que tiene más derecho, esa remuneración natural que la obra hecha entrega como recompensa a aquél de quien recibió su «forma»: el goce de haber comunicado una perfección a otro ser. El trabajo responde también al anhelo de perfección del hombre, pero esta finalidad pierde todo su sentido al transformarse el operario en un instrumento de la máquina a la cual corresponde la parte principal de la obra, ya que, como es dable observar en infinidad de trabajos, el obrero queda relegado al oficio de «acomodador» de las operaciones de la máquina. En una palabra: adquiere más «personalidad» el torno automático o la laminadora que el operario.

En la sociedad, además, se individualizan a veces las aglomeraciones de hombres, con detrimento de la individuación de cada uno de los componentes: el joven, por su parte, tiene más cualidades para las relaciones individuales, esto es, donde el propio Yo adquiere relieve que lo distinga, que para las sobrepersonales en las que se diluye mucho la personalidad individual del sujeto.

Ante la sociedad el joven experimentará una nueva antinomia: la desproporción entre su empuje vital y la poca influencia que puede ejercer en ese medio que lo sobrepasa; más bre-

vemente: entre la fuerza psico-física que experimenta y su impotencia social. Antinomia que adquiere carácter de problema cuando los adultos, como pasa frecuentemente, no toman en serio las actitudes del muchacho. Puede nacer un antagonismo cuya influencia en el psiquismo del joven impedirá que éste colabore en la cultura de la sociedad.

La incomprensión consiste en que no se le reconoce el carácter que él desea tener. En su casa, en efecto, sigue siendo «el nene»; en la escuela, el alumno con toda la dependencia que esta condición implica; en el trabajo, el aprendiz; en la vida social, un personaje secundario o un «atolondrado». Verdad es que hay fundamento para explicarnos la incomprensión que sufre; no así para justificarla. El estado de desarrollo morfológico no ayuda a granjearse simpatías, ya que, como vulgarmente se dice, es la edad «ingrata», o sea no hay mucha armonía de líneas; recordemos algunas figuras longilíneas, sin la gracia de los niños ni la reciedumbre agradable del hombre, con un bozo que no se sabe si afeitarse o no, con una voz a veces demasiado ronea para esa cara, etc., etc. Menos aún ayudan para ganarse simpatías las «poses» afectadas con que el muchacho pretende «impresionar», señalarse. El punto de partida del choque con la sociedad es el «querer valer», el querer dominar. Por este lado tiene todas las manifestaciones que este instinto connota en la niñez: terquedad, deseo de consideración, sentimiento social del honor, impulsos bélicos, etc.; y además otras propias de esta edad, que suelen ser antagónicas entre sí. Unas veces quiere hacer impresión con el afeitamiento, otras se presenta con un desaliño incivil; la bien peinada cabellera y la revuelta y descuidada tienen una misma finalidad: hacer impresión. El joven del campo con su reluciente facón en la faja, el estudiante con su impecable traje de última moda y el deportista semidesnudo pretenden lo mismo: imponerse a los demás cautivando, si no la admiración, al menos la atención por unos instantes.

Otras manifestaciones hay que recordar, mediante las cuales desea malamente expresar la «plenitud de sus derechos»: el escupir con frecuencia, símbolo de la poca consideración que merecen los circunstantes; fanfarronear, es de las más gene-

ralizadas: al pasar se le oyen enfáticos discursos pronunciados con acento recio, en el cual resuena una « terrible seguridad » en el juicio. A veces se alardea de los propios vicios para no exponerse a ser menospreciado como héroe de la virtud. Estos rasgos, por otra parte, señalan una dirección bien marcada de la actual personalidad: ya no se quiere ser niño, ni que como a tal lo traten. Ser niño le resulta un « minus » que el instinto de valer repelerá.

Proferir palabras groseras, fumar, beber son otras tantas falsas manifestaciones de hombría, mediante las cuales el incipiente Yo busca ubicarse, abrirse camino entre los demás.

Nada más contrario a la tendencia mencionada que la desconsideración del medio. Las exigencias de que se hace objeto a los demás en lo que se refiere a esta materia revelan no solamente estima propia exagerada proveniente del impulso de valer, etc., sino que constituyen una prueba de la falta de confianza en el propio valer, ya que no se sabe a ciencia cierta con qué fuerzas y recursos se puede contar. Al ignorar pues su capacidad verdadera se es más exigente en la consideración de su persona.

Se es exigente además con la sociedad, por ese ver las cosas de la fantasía en un plano ideal. Ya nos referimos a esto al hablar del amigo. El « racionalismo » que anotamos al hablar del intelecto, le da a menudo la nota de « fanático de la verdad » y por tanto inflexible en sus juicios.

Presentadas las estructuras de la sociedad y del adolescente, nos explicamos la posibilidad de los choques; más aún, generalmente debemos esperarlos, y en muchos casos no sería indicio de una naturaleza vigorosa la ausencia de ellos.

Los conflictos se pueden resolver en una secesión de la sociedad; los últimos motivos de las « barras » de vagabundos, a veces hay que considerarlos como una respuesta agresiva de los muchachos a la desconsideración del medio y como señal de emancipación de su tutela. El elemento positivo de esta actitud es el querer ser considerados útiles y necesarios, el conseguir un puesto, el ser algo.

En todo joven sano alienta un sentido heroico de la vida; se desca desempeñar un papel de importancia: un gran inven-

tor, descubridor, político... lo más íntimo y querido es su ideal; y precisamente el desconocimiento y desconsideración de la sociedad hiere esto tan querido: ¡el ideal!

Los fracasos del joven desde luego no siempre se deben atribuir al prójimo; ellos se explican en muchas ocasiones por la desproporción entre sus aspiraciones desmedidas y lo que realmente valc. Con todo, la culpa del fracaso él no la atribuirá a esta razón, sino más bien a aquéllos de quienes ha dependido principalmente su vida, esto es: sus padres. Al padre, a quien tiene que consultar en la elección de carrera, de quien depende en lo económico, que vigila sus primeros ensayos amorosos, a quien debe dar cuenta de sus cosas, lo mirará con una secreta hostilidad. Atribuir este fenómeno de secesión a una supuesta relación sexual con la madre, como lo hace Freud, es para Spranger «completamente desatinado». Se reduce simplemente a un problema surgido de la incomprensión del medio por un lado, y las desmedidas exigencias del joven por otra.

Otra explicación también podría darse para explicar los conflictos sociales. Spranger ve en las generaciones nuevas un impulso a realizar lo que no ejecutó la anterior. Por eso, dice, los hijos gustan seguir una carrera diversa a la de sus padres.

En el conflicto con el padre hay una especie de misterio: Hay en esa aversión hacia su progenitor algo del fuego inextinguible del amor. Hay algo parecido a lo que pasa con ese misterio que llamamos Dios. ¿No está El siempre en nosotros, en nuestros más íntimos movimientos, sin que necesitemos más que buscarle?... La actitud del padre en estos casos, si quiere ser educativa, debe asumir una forma aparentemente negativa. Tanto más eficaz será cuanto mejor deje traducir este pensamiento: «Aquí estaré siempre para ti si algún día me buscas». Si hubiese otro camino más eficaz la humanidad se hubiera hecho más avisada en el transcurso de los siglos.

Esta actitud del padre no es un cruzarse de brazos frente a los problemas del hijo; ella indica en primer término la delicadeza que es necesario usar con el muchacho, dada su gran susceptibilidad para afectarse aún con las palabras mejor intencionadas. Por un motivo que para los adultos no tiene ninguna fuerza, el joven puede albergar un rencor indeleble.

Los conatos de rebeldía tienen su remedio en una práctica que la experiencia pedagógica ha confirmado: dar a los jóvenes un puesto de responsabilidad, de confianza, por el que entiendan que se hace caso de ellos y de sus «derechos». Una medida sana y de carácter general es el proporcionarles una vida más libre, más en consonancia con lo que pide la naturaleza en este estado del desarrollo. La juventud se presenta como una fuerza pujante que de algún modo debe expansionarse; las perturbaciones en el desarrollo normal radican por lo general allí donde el adolescente entró en contacto con la sociedad de los adultos. Llegar a encontrar ese punto de distorsión, sin caer en el pansexualismo, es la base para una reeducación, y mérito, como dice Spranger, de Alfredo Adler. Los sentimientos de agravio, esto es, de inferioridad, impulsan las energías psíquicas en otra dirección por la que el camino no está cerrado. El afán de estimación, cuando no es satisfecho en un círculo, se traslada a otro círculo social, o se manifiesta en un impulso agresivo, o bien negativo (se rechaza, como por sistema, todo) o conduce al goce egoísta de la soledad. Hay que conocer estas leyes de la formación de la motivación, para comprender las extrañas aberraciones en los planes de vida de los adolescentes. La reserva sin límites de esta edad procurará ocultar el interior, al exterior aparecerán manifestaciones de terquedad u hostilidad. Muchos propósitos extravagantes sólo se explican por la negativa a una cosa impuesta desde afuera. Lo que se busca es: «he de obrar de suerte que, en último término, sea Yo el dueño de la situación». Las consecuencias del resentimiento son tan importantes como el llegar a perder la fé en los ideales; y en algunos casos el sentimiento herido de la propia dignidad, echando mano de un sustitutivo que permita salvar una parte de lo ansiado, puede elegir, dice el autor, el suicidio por el solo placer de representarse el tormento que deparará a la persona que lo humilló. La represión de los impulsos, cuando se hace desordenadamente, como el que los aplastara sin más, trae como consecuencia que ellos sigan obrando en lo inconsciente y constituyan verdaderas líneas directrices de la conducta del hombre. Son las llamadas formas indirectas de motivación.

III. - REFLEXIONES...

(Para la educación)

« El único método de educación en estos años es la comprensión elevadora ».

Presentada la estructura juvenil, tenemos la pauta principal para resolver los problemas que se ofrecen en la formación integral del muchacho.

El fin de este trabajo ha sido entresacar esos rasgos básicos de entre las largas y profundas reflexiones psicológicas y filosóficas de Eduardo Spranger. Con todo, vamos a considerar también algunas cuestiones particulares, ya porque contribuirán a la mejor intelección de la doctrina expuesta, ya por su importancia fundamental o bien finalmente por el valor pedagógico, carácter constructivo y lógica consecuencia con la misma doctrina, de las soluciones propuestas por el autor.

« El joven crece en la pureza y en la justicia,
en la humanidad y en la nobleza del alma ».

Este pensamiento expresa exactamente la impresión alentadora que deja el libro en el ánimo del lector con miras educativas. En toda tendencia peligrosa, en todo conflicto, no deja de señalar el lado positivo aprovechable para construir o al menos para reconstruir.

Esa imagen fluctuante del joven ¿ha dejado en nosotros alguna nota saliente que lo caracterice? Tal vez nos haya quedado la impresión egótica contenida en la frase: El joven tiene muy fuerte la estructura « Yo », no así la « nosotros » o « vosotros »..., « es un ser que se busca a sí mismo »... La impresión estaría justificada y confirmada por esos arrestos de petulancia e imposición, unas veces, por la secesión y retraimiento hasta de las personas a quienes debe más gratitud. ¿Podemos aún en estas actitudes encontrar elementos positivos?

Reconocida la tendencia egocéntrica, contraponemos a ella la fuerza que un ideal, propuesto al joven como lo exige su sentimiento heroico de la vida, despierta. Nadie ignora el valor con que los jóvenes se han batido en las batallas de todos los tiempos, su fidelidad a los caudillos, etc. El atractivo de un ideal

de contenido entusiasta supera la tendencia individualista. La visión bella y optimista del joven parece que refuerza el instinto de perfección, para que aun a costa de lo más querido: la propia existencia, vaya tras los verdaderos bienes, cuya búsqueda y posesión da sentido y ennoblece la vida.

Los motivos que se le proponen deben estar fundamentados en razones. Es inútil decirle que «la experiencia lo prueba»; porque la experiencia es algo intransferible y no llega al valor de razón en esta época en que casi no se la conoce. Pero por otra parte las razones, aunque en sí tengan valor objetivo, pierden mucho de su peso si el que las propone es un sujeto adocenado, de vida sin esfuerzos meritorios. El joven ciertamente tiene razón al negar a la mera edad el derecho de ser criterio suficiente de verdad, pero yerra al no querer confesar su ignorancia de la vida, o no admitir que la experiencia de la misma no puede ser reemplazada ni por el talento ni por los presentimientos.

Al joven hay que proponerle las cosas más que imponerle, pues todo conato de imposición es causa de perturbaciones y puede estrellarse contra el «anarquismo» del muchacho. En esta edad el hombre elige a su arbitrio los influjos a los que permitirá una acción educadora. Los esfuerzos por tanto deben dirigirse a fortalecer en él la voluntad de autoeducación. Esto es lo que se proponía Sócrates al enseñar la reflexión sobre uno mismo; el que se pone delante de sus ojos su persona, fácilmente trabajará en la formación de su Yo. Esta doctrina está confirmada por los testimonios que dan los «diarios» de los jóvenes, en los cuales se revela la seriedad con que toman la tarea de la autodisciplina.

Existe una imposición disimulada que no despertará una reacción violenta pero que no deja por eso de producir malos resultados; nos referimos a la excesiva influencia psíquica del padre o de la madre, en cuanto quieren como ocupar el lugar del hijo en la lucha por la formación de la personalidad; el joven se acostumbra a que le resuelvan todos los problemas interiores con detrimento de la evolución de la propia capacidad psíquica. De esta suerte no llegará a tener la necesaria confianza en sí mismo, tan valiosa para afrontar la vida. En estas con-

diciones vive bajo una especie de sugestión no grata, y la separación de las personas de las que con tanta estrechez depende produce un sentimiento de vacío e inseguridad, de alivio y liberación.

La fórmula general del educador debe ser: *comprensión elevadora*. El joven quiere ser comprendido porque así se forma; porque comprender es librarle de esa carga afectiva que a veces le agobia; es darle a entender lo naturales que son los diversos estados por los que atraviesa su alma; es jerarquizar las tendencias, ordenarlas, fomentar unas, encauzar otras; de manera que el joven llegue a una «forma» de vida que represente un conjunto armónico de potencias bien desarrolladas, una actitud total del alma dirigida no en un solo sentido de valores, pues esto a la larga conduce al fracaso, sino que ella sea la resultante de un enfoque amplio en el que quepan, jerarquizados, los diversos contenidos de sentido cuya vivencia enriquece el espíritu. Comprender es mostrar interés por el bien y por los asuntos del muchacho; a veces bastará el solo prestarle un poco de atención a sus «proyectos», porque tal vez no mucho tiempo después cambie de parecer y no realice el «plan» que hacía sonreír o estremecer a los adultos. Es saber aprovechar lo que llamamos elemento positivo; el afán de dominio es elemento positivo cuando se le da al muchacho un cargo proporcionado y que constituya una prueba de la confianza que se deposita en él. La secesión de la sociedad es manifestación de la justa aspiración a conseguir un puesto, a ser considerados útiles. Hay por tanto que darles paso; facilitarles el esfuerzo hacia una posición que implique un valor; y aunque parezca poco ascético, hay que satisfacer ese poquito de «brillo y oropel» que ellos buscan, proporcionándoles una vida más libre que la que suele imponer nuestro «prosaico y rígido mundo del trabajo». «Se impone facilitar a la juventud una vida propia en que sus impulsos y emociones evolutivamente necesarios puedan descargar sin destruir». «El joven no puede renunciar a la alegría de la vida, necesita un elevado sentimiento de ella y un gozoso éxito en la vida». Si vive en circunstancias que no le permitan alimentar un ideal bello y elevado, no debemos admirarnos que mire con encono la socie-

dad que le rodea. Los destructores de la vida social son siempre desesperados que no han tenido participación en los bienes de esta vida ».

« Por eso, hay que extraer de ellos lo positivo y darles un espacio en que puedan llevar una vida sana ».

El exagerado sentimiento del honor puede constituir el « más fino autorregulador moral de la persona ». Abandonado a la subjetividad del joven, es deformante; robustecido y orientado como una ambición justa, puede representar una fuerza fecunda y noble de superación, y una defensa contra el relajamiento moral ante sí y la sociedad.

Detrás de las molestas manifestaciones de terquedad, resistencia, contradicción, placer de destrucción, y otras, hay una superabundancia de fuerzas o al menos un sentimiento subjetivo de ellas tan necesario para la evolución psíquica, que sus manifestaciones nunca deberían ser simplemente coartadas. ¿Qué significa aquí educar? Comprender que las manifestaciones de contradicción e independencia son necesarias y no han de ser tomadas como simple malevolencia del joven.

La descarga afectiva tiene trascendencia, pues si no la logra por medio del diario personal, la poesía, teatro, música, etc., lo hará por el « vértigo dionisiaco ». El solo saber que hay quien lo entienda, que sus estados de ánimo y tendencias tienen carácter normal y sano, le devolverá la quietud.

En la poesía, el arte más natural al adolescente, él se goza porque « se siente y se forma ».

El teatro proporciona una vida rica en circunstancias diversas, le da participación en formas de existencia que de otra manera nunca podría alcanzar en el reducido marco de la propia vida. Las situaciones que más aprecia son aquellas en las que no solamente pasa algo exteriormente, sino que enseñan el vivir, el querer y el luchar humanos.

En general podemos decir que en el arte lo que busca es el expresarse a sí mismo.

Comprender, en muchas circunstancias, será pensar por adelantado lo que el muchacho pensará más adelante. En efecto, la falsa valorización puede llevar a fracasos. Consideremos, por ejemplo, el problema de la elección de profesión.

El criterio suele ser simplemente el gusto, la moda; apenas hay joven de condiciones físicas normales que no aspire a ser militar, deportista, explorador.

A la falsa valorización se une el deseo de sobresalir. A veces el haber triunfado aparentemente en un estudio, no por estar él encuadrado en su vocación natural, sino por haber sido estimulado por algún elogio del profesor a estudiar con ahínco, le persuade que la fama de «ingeniero» o «médico» en ciertos que le hacen los condiscípulos tiene un verdadero fundamento en sus aptitudes naturales.

También es ocasión de errar la precipitación por lograr independencia económica. El emplear varios años en adquirir una técnica que lo capacite le resulta muy largo; mejor será entonces un empleo remunerativo que inmediatamente lo independice...

Otro falso criterio de elección es no sólo no considerar las cualidades propias, sino apreciar la conveniencia o inconveniencia por el éxito de Fulano o Mengano: mi tío es un hombre de fortuna y de figuración social, y es ingeniero; por tanto yo debo ser ingeniero. Mi padrino apenas puede sostener a la familia y es médico; por tanto yo no seré médico.

El educador debe observar en cuanto pueda si la inclinación del joven radica solamente en un estado psicológico pasajero, o si aparece como un efecto natural de sus cualidades. La recta elección es importante porque la preferencia por una carrera se fija fuertemente en él, y si ella no responde a su vocación natural puede conducir a la pérdida de la confianza y de la fé en una existencia valiosa; puede crear una tendencia a la propia desvalorización. Este factor psicológico entra en juego en toda abyección sexual. «La bajeza es afirmada en el interior por un pesimismo que pone en duda los valores superiores. Se quiere ser así en ese momento, para hacerse más fácil la vida. Se trata pues de una retirada ante los imperativos superiores».

Si admitimos en el joven un gran anhelo de vivir, de ser y hacer algo, podemos concluir que la formación debe ser preferentemente positiva. Si en el niño es inútil la educación negativa sin imágenes motoras, como la aparentemente positiva: ¡Sé

educado, nene! ¡Sé atento...! en el joven es ineficaz la que se hace sin imágenes ideales y sin razones, y la negativa que conduzca a una abstención. ¿Qué aceptación puede tener en el corazón del muchacho una recomendación de este estilo?: ¡Huye de tal cosa...! ¡No te juntes con Fulano...! ¡No mires...! ¡No leas...! Evidentemente que no negamos los sanos fines que con todo esto se pretenden; ni siquiera rechazamos categóricamente el método; simplemente formulamos la pregunta, pues nos parece en abierta contradicción con la estructura psicológica juvenil, que en el profundo tratado de Spranger hemos estudiado.

Así como para que un sujeto se libre de un defecto es remedio más eficaz ejecutar actos de la virtud contraria al defecto, que proponerse la abstención de los actos viciosos; así también ha de ser más conducente a la formación de una sana estructura moral en el joven el mostrarle la posibilidad, facilidad, utilidad, grandeza y heroicidad de trabajar valientemente en la consecución de los valores reales y eternos.

Bien está representar a la juventud por una antorcha encendida... Aprovechemos la energía que irradia, esas ansias de valer, mostrémosle que sus esperanzas no son vanas, que para todos hay un puesto, alcanzado el cual la existencia propia adquiere todo su sentido, toda su razón de ser y entra en esa unidad estupenda de belleza y finalidad que la Creación proclama.

Aunque el joven ya haya perdido el brillo de la mirada que cree en la pureza, y en cambio experimente el asco del mundo y de sí mismo, siempre se puede construir de nuevo. ¿«Ya está destruido aquel hermoso mundo soñado? ¡Constrúyelo de nuevo con más magnificencia, reconstrúyelo en tu pecho! ¡Comienza de nuevo con espíritu sereno la carrera de la vida, y suenen en las alturas nuevos cánticos! Sólo la fé recobrada en la vida y en sí mismo ayudará a vencer las fuerzas disolventes». Para esto la principal de las tendencias: la *voluntad libre*, debe ocupar el rango que le corresponde, y ayudada por el peso de motivos verdaderos debe imperar a las demás tendencias. «No puede tenerse la esperanza de edificar el orden de los valores... el mundo ético, sin la voluntad del dominador que se-

ñorea las fuerzas subordinadas, a fin de que prevalezcan las superiores ».

El valor del ejemplo es decisivo; vimos cómo el joven toma por modelos ideales a personas a su alcance; ellas encarnarán « lo que se debe ser », en ellas se apoya para palpar la vida; esta dependencia espiritual, que es un verdadero transfundirse el alma del joven en la de la persona directora, idealizada, y el alma de ésta en la del joven, concebida como se desea que sea en el futuro, tiene trascendencia porque el influjo es grande, dado que la persona directora cuenta con todos los elementos para poder ejercerlo: autoridad moral reconocida por el muchacho; la entera confianza del que aún con sus propios padres suele cerrarse; la comprensión elevadora, principal elemento de educación en esta época.

Y en segundo lugar el influjo es grande por cuanto se realiza en la época en que se definen las tendencias del hombre.

Esta dependencia es necesaria; el joven debe tener ese complemento psicológico; ella no puede ser impuesta desde afuera sino reconocida en el interior del muchacho. De estas personas, si realmente desempeñan el papel de directoras y encarnan un ideal, depende « la fé entera de la vida ». Pero ellas no son el término, el fin, el ideal definitivo. Frecuentemente al final de la adolescencia llega otra crisis de secesión; el joven reconoce que ha estado sometido a una especie de servidumbre interior, que no ha sido completamente libre, que la persona ideal es de « carne y hueso » como las demás, y esto lo conduce a veces hasta a sentir algo de odio respecto de ella. Esta ingratitud puede ser temporal; en las naturalezas fuertes es más frecuente, es un paso de la evolución; si no aparece, el « guía espiritual », esto es, la misma persona directora, debería facilitarla temporalmente, pues no se trata de que el joven sea una copia, una reproducción, sino de que desarrolle perfectamente su personalidad, con todos sus rasgos individuantes y posibilidades. Por tanto, aunque se requieran imágenes plásticas, sensibles, del ideal, ellas deben ser solamente la representación material y el medio de conocer el verdadero y sumo bien, al que deben tender y en el que sólo y definitivamente, sin riesgos de tardías y dolorosas decepciones, podrán satisfacer las más altas y nobles

aspiraciones las almas jóvenes en busca de destino. ¿En qué plano de vivencias; qué contenido de sentido; qué valor tiene ese bien sumo que se impone a todos los demás, o mejor los contiene en sí mismo a los otros todos en un grado más excelente?

«La humanización no es posible sino en contacto con lo divino».

El desarrollo completo y la armonía de las facultades nos da el «perfectus homo»; pero ese desarrollo y esa armonía deben estar centrados en la que llamamos: **VIVENCIA CENTRAL**. «La formación de la esencia humana; la controversia del hombre con el misterio que da a la vida su sentido postrero, es en el fondo, un proceso religioso e incluso un crecimiento y actuación de lo divino mismo en el alma».

¿Dónde hallar pues una imagen ideal, de formas concretas que se puedan intuir; de formas humanas que se puedan imitar; de formas puras que nunca decepcionen; de forma divina que llene todos los planos en que damos sentido y valor a los seres? Tal imagen no puede ser otra que la de un «perfectus homo», «perfectus Deus». Tal ideal definitivo solamente lo constituye el **VERBO DE DIOS** hecho hombre: **JESUCRISTO**.

DISCIPULOS DE SANTO TOMAS

Lamentamos el tener que ocuparnos de un tema tantas veces dilucidado y el volver a citar documentos tan notorios y tan ampliamente comentados, pero la importancia del asunto y sus graves consecuencias nos imponen la obligación de insistir una vez más en el mismo tema.

En el tomo primero de la Suma Teológica de Santo Tomás, editada por la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947, se hallan divididos los Autores en las Bibliografías en tres grupos: Tomistas, Semitomistas y no Tomistas.

El criterio que se ha tenido para esta clasificación está expuesto en la página 12, en que se dice: « Los autores van clasificados en tomistas y no tomistas. Llamamos *tomistas* a los que en Filosofía admiten, plenamente, las veinticuatro tesis señaladas por la Sagrada Congregación como enseñadas ciertamente por Santo Tomás y como *principia maiora* de su doctrina, en conformidad con los cuales se ordena (cf. can. 1366, 589) que se formen intelectualmente los que aspiran al sacerdocio, y que en Teología siguen fielmente las explicaciones de Santo Tomás... ».

No *tomistas* llamamos a aquellos que rechazan todas o varias de las veinticuatro tesis, y, consiguientemente, se apartan con frecuencia de las explicaciones teológicas que de la doctrina revelada da el Doctor Angélico.

Para mayor precisión y utilidad de los lectores que quieran consultar a los comentaristas de Santo Tomás, añadimos a las dos categorías anteriores una tercera, que llamamos *semitomistas*. Son aquellos que admiten la mayor parte de las veinticuatro tesis, pero fallan en algunas, o no admiten la virtualidad de las mismas en la explicación de puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás... ».

Según eso, para ser tomista hacen falta dos cosas: 1) en filosofía admitir las 24 tesis; 2) en teología seguir fielmente las explicaciones de Santo Tomás. Los que rechazan por lo menos varias tesis de las veinticuatro no son tomistas. Aquellos que admiten la mayor parte, y aún los que las admiten todas, pero que no abrazan « la virtualidad de las mismas en la explicación de puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás » forman el grupo de semitomistas.

Entre los semitomistas encontramos a Kleutgen, Billot, Boyer y otros varios que lucharon y luchan por el triunfo de los principios de Santo Tomás¹.

Fijémonos en un caso: El P. Boyer en el prólogo a su *Cursus Philosophiae* dice que su firme propósito fué seguir fielmente las opiniones de Santo Tomás

¹ Cfr. Pita, S. I., Una nueva traducción de la Suma Teológica, en CIENCIA Y FE, a. 1948, N.º 16, p. 77 s.

aun en las cuestiones en que libremente se puede opinar de distinta manera entre los católicos, y que defiende las 24 tesis de la Sagrada Congregación².

El Cardenal Bisleti, prefecto de la S. Congregación de Estudios, le escribe al P. Boyer sobre el primer volumen de su obra diciéndole que en él ha tratado todas las cuestiones conforme a la mente de esta S. Congregación, y que sigue fiel y constantemente la doctrina del Angélico Doctor³.

Esta clasificación de autores, como era natural, no encontró buena acogida. Los *semitomistas* tuvieron vida efímera. Desaparecen sin dejar rastros en el segundo tomo de la Suma publicado el año siguiente, 1948.

En la Bibliografía al tratado de la Santísima Trinidad, los teólogos están divididos en dos grupos: 1) Representantes tomistas de la teología trinitaria; y 2) Representantes de otras escuelas distintas de la tomista⁴.

No sólo eso, sino que muchos *semitomistas* del primer tomo como Scheeben, Satolli, Paquet, Lepicier, Janssens, Billot, son admitidos en el alcázar tomista sin distinción de castas.

En la bibliografía al tratado de la Creación en general, hay una lista seguida de autores sin discriminación de credos teológicos⁵ *Sapientis est mutare consilium*.

Con todo, hay que advertir que en el prólogo a este segundo tomo de la Suma se defiende el criterio seguido en la clasificación de autores en el tomo anterior. Así se dice: «Alguien ha manifestado extrañeza porque en el tomo anterior se haya clasificado a los expositores de la SUMA de Santo Tomás en tomistas y no tomistas.

Era una exigencia de lealtad a nuestros lectores, que buscan claridad y seguridad en la interpretación del texto del santo Doctor⁶. Más adelante se lee: «Nuestra conclusión es evidente: Quien no admita las *veinticuatro tesis tomistas* no puede llamarse discípulo de Santo Tomás... Las *veinticuatro tesis* constituyen, pues, el criterio más seguro y objetivo para clasificar en tomistas o no tomistas a los expositores de la SUMA TEOLÓGICA»⁷.

Si comparamos objetivamente lo que se dice en el primer tomo y lo que ahora se expone, creemos que hay una modificación sustancial en el criterio para clasificar a los autores. Ahora bastan las 24 tesis, antes no bastaban. Sería fácil demostrarlo; pero no queremos demorarnos más en este punto.

Pase que para ser *tomista* haya que admitir las 24 tesis; pero de ninguna manera admitimos que eso sea necesario para ser discípulo de Santo Tomás, como se afirma.

² Boyer, *Cursus Philosophiae*, Parisiis, 1937, Vol. I, p. 7: «Quod doctrinam spectat, firmum nobis propositum fuit sententiis Sancti Thomae fideliter inhaerere, etiam in iis quae... libere inter doctores catholicos discutiuntur. Ut planius atque apertius loquamur, sententias XXIV a S. Congregatione Seminariorum et Universitatum Studiorum propositas, omnes defendimus...».

³ «...in quo omnia ad mentem Sacrae huius Congregationis tibi placuit pertractare... Recentiorum inventa... omnia tamen, doctrinam Angelici Doctoris fideliter et constanter sequens, scrutaris et diiudicas» Epistola Em. Card. Bisleti, en *Cursus Phil.*, Boyer, Vol. II, p. 7.

⁴ Pág. 20-25.

⁵ Pág. 687 s.

⁶ Pág. XVII.

⁷ Pág. XVIII.

Tomista es una palabra ambigua que puede significar, entre otras cosas, discípulo de Santo Tomás en un sentido genérico o específico, es decir, en este último caso: discípulo de Santo Tomás de tal determinada tendencia, v. c. cayetanista o bañeziano. La palabra *tomista* no siempre y por todos se ha tomado en el mismo sentido. Algo parecido pasa con la palabra ortodoxo, que a veces significa un cismático oriental, que precisamente no es un ortodoxo en el sentido etimológico de la palabra, sino un heterodoxo⁸.

Decíamos antes que para ser discípulo de Santo Tomás no era necesario admitir las 24 tesis.

No faltan argumentos del todo sólidos para probar nuestro aserto.

El 8 de diciembre de 1916 escribió el M. R. P. General de la Compañía de Jesús la famosa y muy larga carta, que forma un pequeño libro, sobre el fomentar más y más en la Compañía la doctrina de Santo Tomás⁹.

En el preámbulo no dice el P. General que antes de publicar la carta la presentó al Sumo Pontífice, quien no sólo se dignó leerla, sino que le escribió una carta, que transcribe «gravissimae praefationis instar»¹⁰. De ésta nos ocuparemos más adelante.

Sobre las 24 tesis dice el P. General: «Por lo dicho se colige cómo debemos abrazar las XXIV tesis que la Sagrada Congregación de Seminarios y de Universidades de Estudios hace poco declaró contienen la genuina doctrina de Santo Tomás y las propuso como normas seguras. En primer lugar por la misma respuesta está claro que conforme a la mente de la Sagrada Congregación aquellas tesis expresan en un punto particular la doctrina de Santo Tomás; sin embargo no de tal manera que en general deba decirse que no es adicto al Doctor Angélico quien opine que no es obligatorio el defender las dichas tesis»¹¹. De donde se sigue que por el solo hecho de juzgar que uno no está obligado a defender las 24 tesis no deja de ser adicto a Santo Tomás.

Más adelante dice el P. General en su carta: «Esto supuesto, todavía falta saber si estamos obligados a defender y enseñar aquellas proposiciones, ya sea por la peculiar obligación que según nuestro Instituto aprobado por la Iglesia tenemos de seguir a Santo Tomás, ya sea por el respeto a la Santa Sede, cuyos deseos son preceptos para nosotros. En cuanto a nuestro Instituto, como algunas de aquellas tesis son de las que más arriba hemos contado en segundo lugar, nos es lícito apartarnos de ellas por razones verdaderamente graves... Mas tampoco por obediencia a la Santa Sede se nos impone esta obligación. Más aún,

⁸ Cfr. sobre los diversos sentidos de la expresión: «filosofía tomista» y sobre la autoridad de S. Tomás, la obra de I. Quiles, S. I., *La esencia de la Filosofía tomista*, Bs. Aires, 1947, p. 23-39.

⁹ *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. II, p. 317-363. Cfr. sobre esta carta y sobre el aprecio grande que la Compañía siempre ha profesado al Angélico Doctor, el erudito y bien documentado artículo del P. Juan Rosanas, S. I., *Orientación de los Estudios en la Compañía de Jesús*, en Fascículos de la Biblioteca, 9 (1941), p. 97-121.

¹⁰ *Acta Rom. S. I.*, *ibid.*, p. 316-319.

¹¹ «Et primo quidem ex ipso responso patet, iuxta mentem S. Congregationis illas theses exprimere quidem in re peculiari doctrinam S. Thomae, non ita tamen ut generatim dici debeat Angelico Doctori non adhaerere qui minime censeat praedictas theses esse necessario defendendas». *Ibid.*, p. 345.

el Sumo Pontífice Benedicto XV, como sus predecesores, claramente se ha dignado manifestarnos: que deseaba, sí, del todo que siguiéramos la doctrina de Santo Tomás, pero que de ninguna manera se restringiese la libertad de pensar en aquellas cosas y cuestiones acerca de las cuales se disputase entre los católicos o que fuesen disputables, cual sería, por ejemplo, la discusión de la distinción real entre la esencia y la existencia, y otras de la misma especie, que de ningún modo estuviesen contenidas en el depósito de la fe; pues más bien temía que, quitada esta libertad, se cortaran las alas a los ingenios con detrimento del estudio más profundo de la Teología »¹².

No se olvide que la carta del P. General fué aprobada por el Sumo Pontífice antes de su publicación. En ella le dice: « Ni menos agradablemente advertimos que con ecuanimidad pesaste las razones sobre el modo conveniente de seguir las doctrinas de Santo Tomás.

*Nos creemos que rectamente juzgaste al pensar que se pueden llamar seguidores del Angélico Doctor los que admiten universalmente la doctrina de Tomás como segura norma directiva, SIN NINGUNA OBLIGACIÓN DE ADMITIR TODAS LAS TESIS. Pueden, pues, los alumnos de la Compañía, cumpliendo tal regla, deponer todo temor de que quizá no acaten con la debida sumisión los mandatos de los Romanos Pontífices. Pues siempre fué, es verdad, sentencia de éstos que se debe tener a Santo Tomás como maestro y guía en los estudios teológicos y filosóficos pero sin mengua del derecho que a todos compete de disputar sobre aquellas cosas de las cuales se puede y se acostumbra disputar »*¹³.

En la encíclica *Studiorum Ducem*, que con ocasión del sexto centenario de la canonización de Santo Tomás de Aquino escribió el 29 de junio de 1923 el Papa Pío XI, tenemos una luminosa confirmación de lo dicho por Benedicto XV y una auténtica interpretación de las normas y prescripciones dadas por la Santa Sede en distintas ocasiones y en diversas formas, desde León XIII, sobre el seguir a Santo Tomás.

Dice el Sumo Pontífice en la encíclica: « Es nuestro deseo que entre los cultores de Santo Tomás dedicados a estos elevados estudios, exista la sana emulación basada en justa libertad, de donde se sigue el progreso de la ciencia... Todos tengan por santo lo que se prescribe en el Código de Derecho Canónico... y en esto procedan todos de tal manera que puedan en verdad llamar a Santo Tomás su Maestro ».

A continuación añade Pío XI las siguientes palabras, que ojalá siempre lasuviésemos presentes: « Nadie exija a los demás sino sólo aquello que a todos exige la Iglesia Maestra y Madre de todos; porque a nadie se le debe prohibir seguir la sentencia que a él le parezca más verosímil entre las que son defendidas por autores competentes y admitidos en las escuelas católicas »¹⁴.

Según las palabras del Papa, pues, no dejan de tener a Santo Tomás por Maestro, y ser ellos sus discípulos, aquellos que no suscriban la certeza, ni siquiera la mayor probabilidad, de las 24 tesis.

¹² Ibid., p. 346.

¹³ Ibid., p. 318.

¹⁴ *Acta Apost. Sedis* 15 (1923), p. 323 s.

Lo contrario leemos, como ya lo hemos visto más arriba, en el *Al Lector* del segundo tomo de la Suma, donde se dice categóricamente: « Las *veinticuatro tesis* constituyen, pues, el criterio más seguro y objetivo para clasificar en tomistas o no tomistas a los expositores de la SUMA TEOLÓGICA »¹⁵.

Nuestro actual Pontífice, en el discurso que dirigió el 24 de junio de 1939 a todos los candidatos al sacerdocio en Roma, dijo: « Creemos ser nuestro deber recordar ahora e instaurar por completo, donde hubiere alguna deficiencia, estos preceptos que dieron antes nuestros Predecesores, e igualmente adoptamos los consejos de nuestros Predecesores con los cuales quisieron ellos defender en las ciencias el verdadero progreso y la legítima libertad en los estudios. Aprobamos plenamente y recomendamos que se acomode la antigua sabiduría con las nuevas adquisiciones de las ciencias, donde fuere menester; que se discuta libremente lo que consideran discutible notables intérpretes del Doctor Angélico, y que se empleen para la plena inteligencia de los textos del Aquinate los nuevos aportes de la historia. Que ningún privado « quiera imponerse como maestro » (Benedicto XV); « que nadie exija de otro más de lo que exige de todos nuestra Maestra y Madre la Iglesia » (Pío XI), y que tampoco se fomenten fútiles discusiones »¹⁶.

Pasando de los dichos a los hechos, vemos que hay centros de estudios superiores eclesiásticos, facultades de filosofía y de teología en que no se defienden las 24 tesis, y esto desde años. Sin embargo no han sido clausurados o intervenidos por la Santa Sede por este motivo.

Vemos también que se escriben artículos, libros de investigación y vulgarización, y, lo que es más grave, libros de texto para la formación filosófica y teológica de los candidatos al sacerdocio, en que no se defienden precisamente las 24 tesis; sino tesis contrarias. La Iglesia sabe esto; más aún, salen con censura y aprobación eclesiástica, y esto desde años.

Si por el hecho de no enseñar las 24 tesis no se es discípulo de Santo Tomás, no se explica esta tolerancia, o mejor dicho incuria, de la Iglesia que en su Código de Derecho Canónico dice: « Los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología, e informar a los alumnos en estas disciplinas, ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios del Angélico Doctor y siguiéndole con toda fidelidad »¹⁷.

La Iglesia no falta a su misión orientadora hacia la verdad y la vida. Los hombres fallamos.

La doctrina admirable de Santo Tomás es como un río de inmensas aguas que fecunda el campo de la Iglesia. No se le puede aprisionar y agotar en la parcela de tierra cayetanista o bañeziana. Tiene caudal para mucho más. La función que le asigna la Iglesia es ecuménica.

Es el *Doctor communis*.

P. J. SILEY, S. I.

¹⁵ P. XVIII.

¹⁶ *Acta Apost. Sedis* 31 (1939), p. 264 s. La versión castellana está tomada de la *Rev. Eclesiástica*, Bs. Aires 39 (1939), p. 583.

¹⁷ Can. 1366, par. 2.

Un libro de Sociología y una discusión ilustrativa

El libro que vamos a comentar¹ tiene su historia:

Resulta que una vez los sociólogos católicos, cansados de predicar en el desierto y de escribir para el mínimo auditorio de siempre, trataron de penetrar en el redil de la sociología científica universal. Pensaron que era inútil continuar disparando sobre la nueva ciencia sociológica, a guisa de descargas de artillería, las sesudas sentencias de los viejos tratados de Moral, de Política, y de Derecho Natural, y que en cambio era mejor combatir sus errores desde dentro, empleando las mismas armas que los demás: técnica e investigación. Pensaron pues que era mejor librar batalla allí y no permanecer, como bien decía Papini por boca del Papa Celestino VI, atrincherados detrás de inexpugnables fortalezas que nadie se preocupaba de atacar.

La vida científica, con la comunidad que trae consigo la participación en las preocupaciones y en los hallazgos, corría por otros cauces muy alejados y era necesario ir a encontrar, dejando seguros a los demás principios dentro del corral fortificado.

Un sacerdote, el P. Raymond Murray, C. S. C., profesor de sociología en la Universidad de Nôtre Dame en los Estados Unidos, dió el terrible paso que nadie se animaba a dar y publicó en 1935 una *Introducción a la Sociología*, siguiendo el esquema que recomendara para cursos introductorios un comité pedagógico de la « Asociación Sociológica Norteamericana ».

En el prólogo a la primera edición de su libro nos comunicaba el autor que con un « constante esfuerzo (*sic*) había tratado de referirse al aspecto descriptivo de la vida y de los procesos sociales, para no usurpar las prerrogativas de los profesores de Religión o de Moral presentando un tratado sobre Moral Social o sobre postulados religiosos ». A continuación hacía notar que, evidentemente, los puntos de vista religiosos y éticos siempre los había tenido presentes, porque sostenía (y con él todo hombre sensato) que las actitudes no pueden estar divorciadas de las filosofías.

El éxito de su obra fué rotundo y se agotaron rápidamente las cuatro primeras ediciones.

¡Por fin hablábamos los católicos un lenguaje común con los demás hombres de ciencia, por fin podríamos los católicos figurar en congresos, discusiones y publicaciones de la especialidad, con la misma dignidad con que figuran las demás escuelas sociológicas que, todo lo divergentes que sean, pisan por lo menos un mismo terreno!

Pero todo embajador de paz es siempre recibido a topetazos.

Ante el éxito del libro entre tirios y troyanos, algunos ambientes comenzaron a alarmarse. Aprovechando la publicación de la 14.^a edición, un profesor de la Universidad de Wayne (EE. UU.), Melvin Tumin, tira la primera piedra con un comentario extremadamente desdeñoso.

¹ « *Introductory Sociology* », por Raymond Murray, Ed. Crofts. & Co., 1947, 950 p.

En la entrega de la «American Sociological Review» del mes de abril de 1947, dedica a la ya famosa obra algunos párrafos de un comentario que hace allí sobre textos de introducción a la sociología.

No resistimos a la tentación de transcribir algunas líneas por ser típicos exponentes de una forma de crítica indirecta y de soslayo, muy usual en medios anti-católicos². «El libro de Murray no es en ningún sentido un competidor de los libros de sociología secular. Porque lleva el *imprimatur* del Arzobispo Spellman y porque es evidente que el *imprimatur* está ampliamente merecido... Debemos admirar el grado en que este volumen realiza la buena faena de introducir a la sociología, más de lo que puede razonablemente esperarse de un libro limitado por la necesidad de permanecer en consonancia con el dogma católico». Todo el comentario continúa en el mismo tono, que como siempre elude la crítica científica directa por ser incapaz de afrontarla, y que se dedica en cambio a rozar oblicuamente cuestiones parciales, agitando apolilladas banderas tales como las del dogmatismo de la Iglesia, su oscurantismo anticientífico y tantas otras, que todavía causan impresión en países de formación protestante,

Pero la respuesta no se hizo esperar mucho.

Un sacerdote jesuita, el Padre J. E. Coogan, S. I., profesor de sociología de la Universidad de Detroit y miembro prominente de la «Asociación Sociológica Norteamericana», toma la palabra en una contundente carta al editor.

En el número de la misma revista, correspondiente a diciembre de 1947, dice algunas pocas frases que no tienen desperdicio.

«Señor Editor: La publicación que hace usted del desdeñoso comentario del Dr. Melvin Tumin sobre el libro del Padre Murray "Sociología Introductoria" vuelve a suscitar la cuestión de si su Revista tiene una filosofía social oficial, el apartarse de la cual sería herético. ¿Son los seguidores del materialismo naturalista los únicos hijos legítimos de la "Asociación Sociológica Norteamericana"? ¿Somos los demás meros pagadores de cuotas, que subsidiamos las burlas publicadas contra nosotros por los elegidos? ¿Acaso un autor competente debe recibir una felpada por sus publicaciones, por presentar confesadamente su material dentro del marco de la filosofía perenne, en vez de hacerlo dentro del marco de la filosofía de esta tarde?... El despreciado marco filosófico que usa el Padre Murray es el de los derechos naturales... ¿Es la afirmación de derechos naturales una impertinencia en sociología, pero su negación totalitaria de buen tono sociológico? Muchos de nosotros, miembros de la "Asociación Sociológica Norteamericana"... somos orgullosamente religiosos en nuestra teoría social. Si esta teoría es oficialmente tabú para los elegidos, dígasenoslo y nos iremos en paz. Pero en tanto seamos bienvenidos como miembros, permítase que competentes exposiciones de nuestros puntos de vista sean juzgadas comprensivamente por lo que ellas deliberadamente son, en vez de ridiculizadas por no ser lo que ellas aborrecerían ser».

Siguiendo la costumbre de las revistas científicas, se pasó copia de esta carta al opositor, cuya respuesta se publica a renglón seguido y reza tal como sigue:

«Señor Editor: Agradezco a usted la oportunidad que me da de replicar a

² Conviene advertir que la traducción ha sido hecha ajustándose literalmente al texto original.

« la carta del Padre Coogan, pero no hay nada a lo cual yo pueda replicar.
« Fdo. Melvin Tumin ».

Consecuencia, una batalla ganada rotundamente dentro de los reductos de la Asociación Sociológica más importante del mundo en el momento actual, y por resultado, el despertar de un enorme interés y respeto entre los sociólogos independientes de todo el mundo hacia los libros de sociología escritos por católicos. Sólo nos queda pedir a Dios que, con su infinita Gracia, evite a estos neófitos el toparse en su búsqueda con los libros que bajo el rótulo de Sociología Católica corren por estos mundos hispano-americanos.

Como toda narración anecdótica ésta tiene también su moraleja, que queda a cargo del lector.

JOSÉ ENRIQUE MIGUENS.

EL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA EN ARGENTINA VISTO POR DENTRO

(Mendoza, 30 de Marzo al 9 de Abril, 1949)

El Primer Congreso Nacional de Filosofía, que acaba de celebrarse en la Argentina, ha sido para nosotros una verdadera sorpresa, y lo mismo ha sucedido a los congresistas argentinos y extranjeros que han asistido. Otro tanto ha sucedido a los mismos organizadores del Congreso. Volvemos de las reuniones celebradas en Mendoza con impresiones excelentes, sin atenuar en lo más mínimo la fuerza de esta palabra. Por su organización, por el trato cordial y hospitalidad generosa con que han sido recibidos tanto los filósofos extranjeros en la Argentina, como cuantos nos reunimos en la hermosa ciudad cuyana; por el espíritu de elevación y de cultura, de seriedad y de mutua confianza que animó en todo momento las reuniones del Congreso, y finalmente por el valor doctrinal de los trabajos presentados y discutidos, no dudamos repetir que ha sobrepujado las mejores esperanzas y que ha resultado un verdadero modelo de congresos de filosofía. Creemos, pues, que será no sólo de interés, sino también de gran utilidad detenernos unos momentos en dar a conocer a nuestros lectores la realidad del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Intentamos dar un panorama del mismo, pero contemplándolo desde dentro, quiere decir, con impresiones vividas en la intimidad misma de la asamblea filosófica y en el trato diario con los congresistas y con las autoridades del Congreso.

Organización. — Como es sabido, el Primer Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina fué convocado en 1947 por iniciativa de la Universidad Nacional de Cuyo, la más joven de las universidades argentinas. Ella tomó sobre sí la tarea de la organización, que en un principio estuvo exclusivamente a cargo de las autoridades de la Universidad Nacional de Cuyo bajo la dirección de su Rector, el Dr. Ireneo Fernando Cruz y con la Secretaría a cargo del Pbro. Dr. Juan R. Sepich. Ante la importancia de la iniciativa el Poder Ejecutivo de la Nación oficializó el Congreso de Filosofía declarándolo nacional, y con este motivo se reorganizó el Comité Ejecutivo bajo la Presidencia de honor del Ministro de Educación Dr. Oscar Ivanissevich y la Presidencia efectiva del Dr. Ireneo Fernando Cruz, Rector de la Universidad Nacional de Cuyo, la Vice-Presidencia

del Dr. Coriolano Alberini y del Prof. Toribio M. Lucero, Delegado Interventor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y un cuerpo de vocales formado por los interventores de las Facultades de Filosofía y Letras de las Universidades Nacionales y algunos de los Profesores más distinguidos de las mismas. Se formaron además dos Secretarías, técnica y administrativa respectivamente, la primera a cargo del Dr. Coriolano Alberini teniendo como Pro-Secretario al Dr. Luis Felipe García de Onrubia, como Secretario de Actas al Dr. Luis Juan Guerrero y como Asesores a los Dres. Héctor Llambías y Miguel Angel Virasoro. La Secretaría Administrativa quedó bajo la Dirección del Profesor Toribio Lucero teniendo como Pro-Secretario al Sr. Alfredo Tarruella. Los Congresistas no tenemos sino palabras de admiración y de agradecimiento para los organizadores. La inmensa labor que supone la convocación del Congreso, el traslado a Buenos Aires y a Mendoza de 55 congresistas de Europa y América y 93 miembros relatores argentinos, sin contar a otros muchos adherentes que de hecho se beneficiaron de las mismas facilidades que los relatores, ha sido llevada a cabo con un resultado que merece nuestros más sinceros elogios. En verdad que las deficiencias inevitables son insignificantes cuando uno atiende al resultado total de la organización del Congreso, afirmación en la que estamos seguros que nos acompañan todos los congresistas extranjeros y argentinos. Los extranjeros especialmente han quedado admirados de la acogida cordial y generosa de que han sido objeto por parte de las autoridades nacionales y universitarias. El mismo Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional, Dr. Oscar Ivanissevich, no sólo quiso recibirlos personalmente en el aeropuerto sino que se ha preocupado en todo momento por la solución de todos los problemas que se presentasen a los extranjeros y les ha prodigado un trato lleno de cordial afecto y simpatía. Confirmaba de esta manera la actitud asumida por el Gobierno Nacional al dar toda clase de facilidades al Congreso, a fin de que éste pudiera cumplir su cometido perfectamente.

Integrantes del Congreso. — El Congreso ha logrado reunir una representación, sin duda alguna valiosa, de la filosofía europea y americana. Entre los extranjeros figuran ante todo los alemanes con 9 representantes; España con 7; Brasil ha enviado 5; Italia, Suiza, México y Perú 4; Francia 3; Portugal 2; Inglaterra, Canadá, Chile, Uruguay, Santo Domingo, Guatemala y Colombia 1. También los Estados Unidos han enviado una delegación relativamente numerosa formada por 6 representantes de diversas universidades norteamericanas. Es lamentable que circunstancias ajenas del todo al espíritu filosófico hayan impedido la llegada de otros grandes filósofos que con gusto hubieran participado de nuestro Congreso. Pero el conjunto de los Profesores extranjeros que nos han visitado ha demostrado una altura de formación y de penetración filosófica que sin duda nos ha dado un fiel reflejo de las inquietudes filosóficas más relevantes de Europa y de América. Si no hubiese otro fruto del Congreso que el de esta experiencia, creemos que estaría suficientemente justificado todo el esfuerzo llevado a cabo por las autoridades nacionales y universitarias, y no dudamos que ejercerá una influencia notable en la marcha del pensamiento filosófico y en la cultura argentina.

Debemos también consignar que el Congreso se ha visto enriquecido con co-

municaciones de las figuras más relevantes del pensamiento filosófico contemporáneo como Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Louis Lavelle, Nikolai Hartmann, Maurice Blondel, Ludwig Klages, Bertrand Russell y otros.

Actitud Espiritual del Congreso. — En todo momento ha reinado en el Congreso una actitud espiritual que ha permitido a los delegados extranjeros y nacionales moverse con holgura, tanto para exponer sus propias experiencias y resultados personales, como para interrogar a los de tendencias opuestas. Creemos que se ha mantenido siempre a gran altura el discurso filosófico y que las diversas tendencias se han podido manifestar con auténtica libertad, propia ante todo de un Congreso de Filosofía. Si en las primeras saluciones se invitó a los filósofos a exponer libremente su pensamiento, clausurado el Congreso podemos asegurar que ha existido una libertad noble y sin reticencias, dentro de la cual se han podido discutir las tendencias más diversas, como luego veremos. Las deliberaciones en el seno del Congreso se han desenvuelto al margen de toda preocupación política, y con el interés limpio de hacer filosofía pura.

El Contenido Filosófico del Congreso. — La mejor confirmación de estas impresiones nos la ofrece lo que podríamos llamar la ideología o el contenido filosófico que en el Congreso se ha manifestado. En este punto ha radicado el mayor interés para nosotros, y creemos que gracias a ello puede decirse que el Congreso ha cumplido perfectamente su cometido. Vamos a dar el panorama de las diversas tendencias filosóficas apuntadas al principio con menos relieve, pero luego con toda precisión, a través de las sesiones plenarias y sobre todo en las sesiones matinales. Estas últimas, en las cuales el diálogo entre los expositores y el auditorio se prestaba a una viva comunicación de ideas y a un choque o control de las diversas posiciones filosóficas, han sido, a nuestro parecer, la parte más vital y fructuosa del Congreso.

Sin pretender reducir a esquemas las variadas posiciones que se han manifestado en el Congreso, en el cual han tenido cabida todas las partes de la Filosofía, creemos que en *lógica* y *gnoseología* sigue todavía influyendo en los no escolásticos, junto con las modernas tendencias de la lógica matemática, la fenomenología de Husserl. Todavía es más marcada la influencia de la escuela fenomenológica y de la teoría de los valores, así como de los últimos representantes del neo-kantismo, en las comunicaciones sobre filosofía del derecho y de la sociedad. En cambio—y es éste un fenómeno interesante que nos ha llamado poderosamente la atención—, en las comunicaciones de la sección de metafísica y temas afines ha estado totalmente ausente no sólo el influjo de las escuelas neo-kantianas de principios de siglo, los círculos de Viena y de Baden, sino la misma fenomenología y la axiología, que hace veinte años dominaban por completo el horizonte de la filosofía en Europa. Los nombres de Husserl, de Max Scheler o de Bergson han estado totalmente ausentes, para ceder el lugar a los de Heidegger y otros filósofos existencialistas como Gabriel Marcel o Louis Lavelle. Esto nos muestra claramente cómo los problemas metafísicos con sus soluciones características suelen llevar una delantera de una o dos décadas sobre las teorías de los otros problemas de la filosofía, que vienen a ser filosofía aplicada. El pensamiento humano estructura primero una concepción general de la realidad, representada

por la metafísica, y después necesita un lapso de tiempo para ir aplicando a los otros ramos del saber filosófico y científico.

Dentro de la metafísica se han distinguido perfectamente dos tendencias centrales a través de todas las deliberaciones: el Existencialismo y la Filosofía Escolástica. Ambas han estado representadas abundantemente tanto por filósofos europeos como americanos. Ante la corriente fuerte del Existencialismo se ha mostrado también vigoroso el espíritu de la Filosofía Escolástica en numerosos representantes extranjeros y nacionales. El Existencialismo, a su vez, ha estado siempre latente y casi siempre expreso en los temas de las sesiones de metafísica, hasta el punto de que algún congresista hacía observar en una de las discusiones que éste parecía más bien un Congreso sobre el Existencialismo. Ahora bien, tanto el Existencialismo como el Escolasticismo se han presentado a su vez internamente divididos. En primer lugar el Existencialismo apareció francamente dividido en dos zonas distintas: la de los Existencialistas que sostienen la imposibilidad de llegar a una realidad absoluta trascendente al hombre, y la de los que ven en el Existencialismo una posibilidad fecunda de alcanzar aquella realidad trascendente, que sería la explicación total de la contingencia humana. En términos relativos a una actitud cristiana podríamos decir que el Existencialismo se ha presentado en dos formas radicalmente diferentes: la de un Existencialismo cerrado respecto de Dios y de toda religión sobrenatural, especialmente del Cristianismo; y la de un Existencialismo abierto a Dios y al Cristianismo, porque halla en la realidad humana elementos que presentan al hombre esencialmente relacionado con el Ser trascendente.

A su vez el grupo de los Escolásticos se ha presentado también dividido en dos sectores: un escolasticismo cerrado sobre sí mismo, para el cual no existe posibilidad de superar la pura contingencia del hombre sino dentro de la Filosofía Escolástica y más particularmente de la Filosofía Tomista en su más rígida interpretación, y otro escolasticismo que manteniendo los elementos positivos fundamentales de la escolástica se abre a lo que la Filosofía Existencial parece aportar a su vez de positivo y cree poder integrar en una Filosofía de base escolástica las experiencias aportadas por las nuevas tendencias.

Aparte de estas tendencias generales será de interés reflejar otro problema que más de una vez ha salido a flote en las discusiones del Congreso: el de la Filosofía Cristiana, no en el sentido técnico de la discusión que en el decenio 1930-1940 interesó en Europa, sino simplemente como posibilidad de asumir una actitud verdaderamente filosófica para el católico. Esta objeción clásica del racionalismo de todos los tiempos se ha presentado también en el Congreso en sesiones públicas y privadas. Naturalmente los católicos han expuesto a su vez su punto de vista con la respuesta dada al racionalismo de que no solamente es posible una actitud verdaderamente filosófica para el católico, sino que los dogmas presuponían siempre un fundamento racional y que en el orden del fundamento racional es la filosofía sola la que actúa. Está, pues, presente, aun después de la aceptación del dogma, una actitud genuinamente filosófica en el católico. Sin contar la distinción de objetos formales para la filosofía y la fe, que hace de la ciencia filosófica y la teológica dos disciplinas esencialmente distintas.

Impresiones de Conjunto. — Una comparación con los Congresos reciente-

mente celebrados en Europa nos permite valorar mejor todavía el que acaba de celebrarse en Argentina. Algunos que han asistido al Congreso Internacional de Amsterdam en Agosto del año pasado nos aseguran que existió en el de Mendoza un ambiente de más libertad. A su vez, algunos que han participado en el Congreso de Roma nos han comunicado espontáneamente que en conjunto se han presentado trabajos de más valor en el Congreso de Mendoza que en el de Roma. Es cierto por otra parte, nos aseguraban, que las comunicaciones presentadas al Congreso Romano eran más uniformes; en cambio en las presentadas en Mendoza, junto a numerosas comunicaciones de innegable valor e interés filosófico, se han aceptado otras que no merecían figurar en un Congreso de Filosofía. Esta apreciación, de la que nosotros participamos plenamente, creemos que debe extenderse también a los trabajos leídos en las sesiones plenarias. Hemos escuchado en ellas magníficos y originales estudios, que nos decían algo nuevo o por lo menos señalaban interesantes perspectivas en el campo filosófico; pero también más de una vez hemos lamentado escuchar disertaciones en las que faltaba una verdadera estructura filosófica, o que se reducían a simples exposiciones escolares de un tema que nada nuevo e interesante aportaban a lo que es dominio común en filosofía. Naturalmente que tratándose de un primer Congreso, en que sin duda los organizadores temían no hallar una correspondencia abundante, el criterio de admisión de trabajos debía ser amplio. Sin embargo ya la actual experiencia es más que suficiente, pues se ha contado con material abundante y valioso que él solo hubiese llenado las sesiones plenarias y las de estudio holgadamente.

La cantidad extraordinaria de comunicaciones presentadas ha sido también la causa de que a los problemas de mayor interés no se les haya podido dedicar más tiempo. Ha sido necesario recorrer con premura la totalidad de las comunicaciones, y los presidentes en casi todas las secciones han tenido que cortar discusiones sumamente interesantes, para dar cabida a todos los expositores. Esperamos que estos aspectos sean tenidos en cuenta en el próximo Congreso. Asimismo creemos que, siendo las sesiones privadas de mayor utilidad que las sesiones plenarias, podría reducirse el número de éstas en favor de aquéllas.

El Congreso nos ha dado oportunidad de tomar el pulso algo más de cerca a la filosofía en la Argentina. Sin duda ninguna que se han podido ver reunidos en el Congreso valores filosóficos argentinos que han debido impresionar en el mejor sentido a los extranjeros. En las comunicaciones y en las intervenciones que hemos presenciado, han manifestado los argentinos no sólo interés y dedicación por los problemas filosóficos, sino también capacidad, penetración y estructura mental filosófica. En muchos casos un pensamiento verdaderamente original que ha llamado la atención de los extranjeros. Se ha podido comprobar también el predominio de la Filosofía Escolástica en los representantes argentinos, tanto civiles como eclesiásticos. Las ventajas de la Filosofía Escolástica como método han aparecido una vez más, pues a nuestro parecer los filósofos escolásticos, aun cuando exponen o adoptan otras aptitudes, proceden con mayor método y precisión. Sin embargo también se ha podido observar el peligro que entraña el abuso del método escolástico, pues hace perder, a los que lo utilizan muy exclusivamente, la comprensión del pensamiento ajeno a la escolástica y

frecuentemente cierra el horizonte mismo de visión filosófica. Diríamos que desde el punto de vista de la formación filosófica hay que comenzar por el método escolástico y luego compulsar los otros métodos y teorías filosóficas. Lo contrario suele acusar falta de precisión, si se prescinde de la escolástica, o falta de horizonte y de visión de la realidad, si se encierra uno exclusivamente en ella.

Conclusiones del Congreso. — El Congreso ha adoptado algunas conclusiones destinadas principalmente a promover el estudio de la Filosofía en la Argentina y el intercambio cultural filosófico con el extranjero. Figura a este respecto, ante todo, la creación de un centro de estudios filosóficos encargado de llenar esta finalidad.

Se ha tomado también la decisión de celebrar un Congreso Nacional de Filosofía cada cuatro años y se ha creado una comisión permanente que actuará bajo el control de la Subsecretaría de Universidades Nacionales.

Como fondo doctrinal el Congreso ha hecho suyas las conclusiones del Congreso de Científicos de Nueva York, 1941, en las que se reconoce la esencia espiritual y personal del hombre y su vinculación necesaria con el Ser trascendente.

La presencia del Primer Magistrado y de los Ministros de la Nación en el acto de clausura del Congreso le dió naturalmente mayor realce y subrayó su importancia para la cultura nacional. El Presidente expuso en el discurso de clausura las líneas fundamentales de su pensamiento político. La tesis sostenida por el Primer Mandatario ante los congresistas extranjeros y nacionales presenta como ideal de gobierno la creación de un clima en el que las libertades individuales y las perfecciones propias de cada uno de los ciudadanos puedan desarrollarse hasta la máxima perfección. Acentuó la idea de una sociedad para los individuos, más que la de una sociedad que absorbe estatalmente los valores y las iniciativas individuales.

No queremos terminar estas líneas sin dedicar también nuestra atención al aspecto humano y afectivo del congreso. Gracias a la Comisión Organizadora, que ha creado un ambiente de cordialidad y de simpatía entre todos los miembros del Congreso, los congresistas han gozado en todo momento de un excelente buen humor, que ha sabido juntar la vida con la Filosofía: a ello han contribuido no sólo las reuniones sociales, banquetes, conciertos, excursiones a los Andes y visitas a puntos de interés de la ciudad y de los alrededores de Mendoza, sino también las facilidades de que han gozado los congresistas para reunirse en grupos íntimos, sin formalismos y sin etiqueta.

Al cerrar estas líneas nos creemos en el deber de agradecer a las autoridades nacionales y a los organizadores del Congreso todo el empeño que han puesto para facilitar a los congresistas una labor filosófica eficaz y un bienestar humano y agradable. Lo cortés no ha quitado lo valiente. Y ha quedado demostrado que la verdadera filosofía, lejos de estar enemistada con la vida, se hermana con ella y en ella encuentra su mejor terreno.

De intento hemos omitido en nuestras impresiones sobre el Congreso las citas de nombres. Hemos tenido temor de caer en omisiones injustas. Para suplir en parte esta falta de referencias a nombres, y como información útil que puede dar una idea de los trabajos presentados al Congreso, damos a continuación los temas desarrollados en las sesiones plenarias y en las particulares, con sus respectivos autores.

SESIONES PLENARIAS

LA FILOSOFÍA EN LA VIDA DEL ESPÍRITU: *Nimio de Anquín*: Filosofía y Religión; *Ernesto Grassi*: La filosofía nella tradizione umanistica; *Luis Juan Guerrero*: Escenas de la Vida Estética; *Charles de Kőninck*: Notion marxiste et notion aristotélicienne de la contingence; *Angel Vassallo*: Subjetividad y trascendencia (esencia de la filosofía).

LA PERSONA HUMANA: *Donald Brinkmann*: Mensch und Technik; *Honorio Delgado*: La persona humana desde el punto de vista psicológico; *Octavio N. Derisi*: Fenomenología y ontología de la persona; *Nikolai Hartmann*: Das Ethos der Persönlichkeit; *Helmut Kuhn*: An approach to the problem of a philosophical anthropology.

EL EXISTENCIALISMO: *Nicola Abbagnano*: L'Esistenzialismo nella filosofia contemporanea; *Carlos Astrada*: El Existencialismo, filosofía de nuestra época; *Hernán Benítez*: Hacia la existencia auténtica; *Karl Löwith*: Historical Background and problem of Existentialism; *Gabriel Marcel*: Le primat de l'existentiel.

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. INFORME SOBRE DIRECCIONES FILOSÓFICAS ACTUALES EN DIFERENTES PAÍSES: *Ramón Ceñal, S. I.*: La filosofía española contemporánea; *Jean Hyppolite*: La philosophie française contemporaine: du bergsonisme à l'existentialisme; *Gustav Müller*: North-american philosophy; *Luigi Pareyson*: La filosofia italiana contemporanea; *Wilhelm Szilasi*: La philosophie allemande actuelle.

LA FILOSOFÍA Y LA CIUDAD HUMANA: *Gaston Berger*: Le philosophe et la cité; *L. I. Bernard*: The changing pattern of social philosophy in the United States in the period of the Republic; *J. Corts Grau*: Comunidad y multitud; *Carlos Cossio*: La filosofía y la ciudad humana; *Ugo Spirito*: Individualità e collettività.

CONMEMORACIONES DE CENTENARIOS Y HOMENAJES PÓSTUMOS: *Enrique B. Pita, S. J.*: Conmemoración de Francisco Suárez; *Fritz-Joachim von Rintelen*: La imagen del hombre según Goethe; *José Vasconcelos*: Varona y la significación del filósofo en la formación americana; *Eugenio Pucciarelli*: Félix Krueger y su contribución a la psicología actual; *Miguel Angel Virasoro*: Guido de Rugiero; *Nimio de Anquín*: Monseñor Martín Grabmann.

SESIONES PARTICULARES

Se desarrollaron por las mañanas, desde el jueves 31 de marzo hasta el viernes 2 de Abril, y en ellas a la lectura de cada comunicación seguía una breve discusión, o pedidos de aclaración por parte de los demás miembros del Congreso. Para alcanzar a considerar todas las comunicaciones presentadas, y asimismo para que cada filósofo pudiera atender preferentemente a los temas de su especialidad, se distribuyeron estas comunicaciones, de acuerdo a sus temas, en doce secciones; de manera que cada mañana celebraban sesión, simultáneamente, en diversas aulas de la Universidad, cuatro o cinco secciones distintas, cada una de las cuales tenía su programa propio, que incluía unos ocho o diez trabajos cada día.

Para comodidad de nuestros lectores, presentamos agrupados por secciones

y por orden alfabético de autor, prescindiendo de las fechas, la nómina de las comunicaciones presentadas al Congreso y consideradas en estas sesiones particulares.

I. — METAFISICA

(Presidente: *Dr. Carlos Astrada*, Universidad de Buenos Aires)

N. Abbagnano: In possibile e il virtuale; *C. Astrada*: Relación del ser con la co-sistencia; *C. Astrada*: La metafísica de la infinitud como resultado de la ilusión trascendental; *R. M. Agolia*: La actualidad de la doctrina platónica del ser; *A. Avelino*: El problema antinómico fundamental de la metafísica; *G. Bianca*: Dal problema della conoscenza al problema della trascendenza e di Dio; *D. Brinkmann*: Das Transzendenzproblem und seine Surrogatlösungen; *J. M. de Estrada*: El hombre: su naturaleza e historicidad; *C. Fabro*: Essere e Esistenza; *L. Filippi*: La persona umana sotto l'aspetto ontológico; *E. Fink*: Zum Problem der ontologischen Erfahrung; *C. Finlayson*: El problema de la muerte; *A. González Alvarez*: La estructura entitativa del hombre; *M. Gonzalo Casas*: Problemas y precisiones del pensar teológico; *A. Guzzo*: La persona umana; *N. Hartmann*: Aite und neue Ontologie; *J. Iturriz, S. I.*: Existencia tomista y subsistencia suareciana; *J. Iturriz, S. I.*: Lo finito y la nada; *L. Klages*: Wahrheit und Wirklichkeit; *L. Lavelle*: La relation de l'esprit et du monde; *A. Millán Puelles*: Para una interpretación del ente de Parménides; *S. Reynoso*: El tema cristiano en la filosofía de la religión; *D. Santos*: Da ambiguidade na metafísica; *W. Szilasi*: Ontologie et expérience; *J. Todolí, O. P.*: La dimensión religiosa del hombre; *J. V. Torres*: El primado de la temporalidad. Valoración y desvaloración metafísica del tiempo; *J. Vasconcelos*: Filosofía de la coordinación.

II. — SITUACION ACTUAL DE LA FILOSOFIA

(Presidente: *Dr. Eugenio Pucciarelli*, Universidad Nacional de La Plata)

R. Aron: Présence de la philosophie; *G. Berger*: Les discussions des philosophes; *M. Blondel*: Le devoir intégrale de la philosophie; *W. Cerf*: Logical Positivism and Existentialism; *B. Croce*: La filosofía como historicismo; *J. Hyppolite*: Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson; *K. Jaspers*: Die Situation der Philosophie heute; *R. Le Senne*: La science de l'homme et la philosophie; *J. Marías*: La razón en la filosofía actual; *D. Martins*: Valor humano da filosofia; *J. H. Zucchi*: Sobre lo sistemático en filosofía.

III. — FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA

(Presidente: *Dr. Angel Vassallo*, Universidad de Buenos Aires)

N. de Anquín: Derelicti sumus in mundo; *G. Berger*: L'homme et ses limites; *O. Bollnow*: Existentialismus und Ethik; *W. Bröcker*: Über die geschichtlichen Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie; *M. M. Davy*: La notion de curiosité du point de vue de l'existentialisme; *M. M. Davy*: Phénoménologie du mysticisme; *Ch. De Koningk*: La nature de l'homme et son être historique; *H. G. Gadamer*: Die Grenzen der historischen Vernunft; *N. González Caminero*: Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo; *P. Haeblerlin*: Philosophische

Anthropologie; *L. Landgrebe*: Existentialismus und seine geschichtliche Herkunft; *G. Marcel*: Réflexion et Mystère; *A. Muñoz Alonso*: Acerca de Dios trascendente; *L. Nieto Arteta*: La persona humana y la vida; *L. Pavayson*: El concepto de persona humana; *I. Quiles, S. I.*: La proyección final del existencialismo; *U. Spirito*: Il problematismo; *M. A. Virasoro*: Existencia y dialéctica; *A. Wagner de Reyna*: La muerte, posibilidad decisiva y decisoria de la vida.

IV. — LOGICA Y GNOSEOLOGIA

(Presidente: *Dr. Héctor Llambías*, Universidad Nacional de La Plata)

B. Aybar: Hacia una gnoseología de la totalidad; *A. Banfi*: Uso dogmático e uso crítico della ragione; *J. A. Casaubon*: Contradicciones de la teoría del «puro objeto» o «objeto sin ser»; *R. Ceñal Llorente, S. I.*: El problema de la verdad en Heidegger; *G. Della Volpe*: Contraddizione e non contraddizione nel giudizio; *O. N. Derisi*: Metafísica del conocimiento; *R. Garrigou-Lagrange, O. P.*: Le réalisme thomiste. Son triple fondement; *I. Guzmán Valdivia*: Notas para una teoría de las ciencias sociales; *II. Llambías*: Logos, diálogos y filosofía; *F. Miró Quesada*: Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales; *A. Moreno*: El objeto formal de la lógica; *L. Nieto Arteta*: Lógica, ontología y gnoseología; *R. Pantano*: Filosofía y ciencias; *P. Pi Calleja*: El tercero incluido en la contradicción de Russell; *O. Robles*: Gnoseología fundamental; *B. Russell*: Logical Positivism; *H. Schindler*: Filosofía y lógica simbólica; *B. Tello*: Fundamentos ontológicos de las actividades cognoscitiva y práctica; *J. A. Vázquez*: Conocimiento y realidad; *J. C. Villaqra*: Acerca de la tradición.

V. — AXIOLOGIA Y ETICA

(Presidente: *Pbro. Dr. Octavio N. Derisi*, Universidad Nacional de La Plata)

A. Avelino: El problema antinómico de la existencia de hechos morales; *A. Banfi*: Prospettiva etica; *G. Bianca*: La persona umana; *G. Calogero*: L'Esistenza del prosimo; *J. Cortés Grau*: Axiología y jurnaturalismo; *G. de Castellana*: Il valore della persona nell'ideologia comunista; *L. Farré*: Persona humana y axiología; *S. Guandique*: Noción de ley; *F. Larroyo*: El concepto ético de persona; *F. Lilli*: Libre yo y libertad moral; *J. Llambías de Azevedo*: Sobre la justicia prospectiva; *G. Marcel*: Crise des valeurs; *J. A. Olguín*: La persona humana éticamente considerada; *F. J. von Rintelen*: Wert und Existenz; *R. Virasoro*: El problema de la moral en la filosofía de Heidegger; *F. J. Vocos*: Subordinación de la cultura a la Etica.

VI. — ESTETICA

(Presidente: *Dr. Luis Juan Guerrero*, Universidad de Buenos Aires)

J. Atwell de Veyga: ¿Queda suficientemente definido lo bello diciendo que es esplendor de la forma?; *R. Bayer*: L'émotion tragique: sa nature et ses conséquences pour l'architecture scénique; *E. Estiú*: Arte y posibilidad; *L. Farré*: Los valores estéticos en la filosofía aristotélica; *M. de Ferdinandy*: El «daimon» en «Poesía y Verdad» de Goethe; *M. García Acevedo*: Estética musical y comunidad argentina; *L. J. Guerrero*: Torso de la vida estética actual; *A. Guzzo*:

Discussione del concetto dell'arte come intuizione; *J. A. Haddad*: Axiología e crítica literaria; *H. Hungerland*: The problem of conflicting value judgments; *M. R. Lerate*: Aristóteles. Los grados del arte. Su relación con los grados del saber; *M. Linero*: Filosofía y literatura; *F. E. Maffei*: El valor ontológico de la poesía; *J. Mahieu*: El juicio en la afirmación estética; *C. S. de Mathaus*: Lo bello y el sentido de la existencia en la filosofía de Nietzsche; *A. Muñoz Alonso*: Filosofía de la poesía; *E. Pucciarelli*: La historia en el plano del arte; *M. R. Quiroga*: La intuición artística; *L. Stefanini*: Forma formans e forma formata nell'espressione artistica; *M. Toussaint*: Principios filosóficos del arte en América; *M. Trias*: El objeto de la Estética; *M. Trias*: Nota sobre la belleza como trascendental.

VII. — PSICOLOGIA

(Presidente: *Dr. Luis F. García de Onrubia*, Universidad de Buenos Aires)

N. Badanelli: La persona humana psicológicamente considerada; *D. Brinkmann*: Existentialismus und Tiefenpsychologie; *H. Delgado*: Sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal; *L. F. García de Onrubia*: La crisis de la Psicología y la teoría de la forma; *V. García Hoz*: El nacimiento de la intimidad; *C. Laguigue*: El diario íntimo y la psicología de la adolescencia; *O. Oñativia*: Contribución a la psicología evolutiva de la percepción; *J. de Sousa Ferraz*: A Psicología e a filosofia do espirito.

VIII. — EPISTEMOLOGIA Y FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

(Presidente: *Prof. Horacio Schindler*, Universidad de Buenos Aires)

E. Casterán: El realismo psico-físico; *O. A. Ghirardi*: La física moderna y el problema de la individualidad; *E. Grassi*: Philosophie als Werk des Menschen; *E. Loedel Palumbo*: El convencionalismo en el problema de las magnitudes físicas; *J. M. Martínez Carreras*: Sobre la existencia de un dominio real extragalileano; *A. Millán Puelles*: Sobre el concepto de la existencia en matemáticas; *A. Palcos*: Posición de la psicología en el cuadro de los conocimientos; *R. Pardo*: Sentido filosófico de la negación del principio del tercero excluido en la matemática transfinita; *A. Rossi*: Consideración epistemológica fundamental; *J. Tejada Liendo*: Caracterización del objeto matemático; *F. Toranzos*: El panorama actual de la filosofía de la matemática y la influencia en él de D. Hilbert; *Th. v. Uexkuell*: Über die Beziehungen der Biologie zur Philosophie.

IX. — FILOSOFIA DE LA HISTORIA, LA CULTURA Y LA SOCIEDAD

(Presidente: *Dr. César E. Pico*, Universidad Nacional de La Plata)

E. Baldrich: Libertad y determinismo en el advenimiento de la sociedad política argentina; *A. Carneiro Leao*: A area cultural e a tendencia crescente para o internacionalismo; *A. E. de Catella*: Materialismo e idealidad en el campo de la sociología; *H. E. Davis*: El sentido de América en la historia; *Karl Löwith*: The theological implications of the Philosophy of History; *J. E. Mignens*: Acontecimiento y actuación en el estudio de la realidad social; *M. D. G. de Montiveros*:

El lenguaje y la cultura; *E. Palacios*: La ideología de De Bonald; *C. Pico*: Los usos, causa formal de la sociedad; *J. Pichon-Rivière*: Distingo entre persona y personalidad; *A. Poviña*: La idea sociológica de « comunidad »; *J. Soler Miralles*: Ubicación de la Sociología y carácter de su enseñanza.

X. — FILOSOFIA DE LA EDUCACION

(Presidente: *Prof. Jorge Hernán Zucchi*, Universidad Nacional de Tucumán)

J. E. Cassani: Fundamentos filosóficos para una Pedagogía argentina; *A. Cirelli*: Metodología de la enseñanza de la filosofía desde el punto de vista antropológico; *H. E. Davis*: History and Education; *H. Fasce*: Para una didáctica de la vocación y el esfuerzo; *A. González Alvarez*: La esencia de la educación; *V. García Hoz*: Concepto cristiano de la escuela de la vida; *E. G. de Labrousse*: Descartes y la pedagogía; *D. F. Pró* y *J. C. Silva*: Filosofía realista de la educación argentina; *D. Santos*: Pedagogía como ciencia autónoma; *L. Stefanini*: L'educazione umana nel sistema esistenzialistico.

XI. — FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA POLITICA

(Presidente: *Dr. Carlos Cossio*, Universidad Nacional de La Plata)

E. Aftalión: Motivos y fines en el conocimiento por comprensión de la conducta; *R. Aron*: Recherche d'une dialectique pour les États Unis d'Europe; *V. Ferreira da Silva*: Teoría da solidao; *A. Fragueiro*: De las causas del derecho; *E. Grassi*: Il concetto di realismo politico; *M. Herrera Figueroa*: Aspectos filosóficos de la criminología; *O. Langfelder*: El ente y la esencia del derecho; *J. Meinvielle*: El problema de la persona y la ciudad; *E. B. Pita, S. I.*: Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica; *J. R. Tagle*: Afinidades ontológicas entre el ser y el deber-ser del derecho.

XII. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

(Presidente: *Prof. Nimio de Anquín*, Universidad Nacional de Córdoba)

M. M. Bergadá: El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna; *L. Boda*: Sobre la metafísica de Nietzsche; *J. Carvalho*: Pedro da Fonseca, precursor de Suárez; *A. Conte*: Una filosofia senza nome; *G. Della Volpe*: Sulla genesi aristotelica della contradizione; *G. Della Volpe*: La critica aristotelica della « diairesi » platonica; *E. Estiú*: Influencia de Kant en la autonomía del conocimiento filosófico; *M. T. Gramajo*: El ideal de santidad en San Juan de la Cruz; *M. Iberico*: Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII; *R. Labrousse*: Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano; *J. Llambías de Azevedo*: La República de Platón y el panegírico de Isócrates; *A. Martínez, O. S. A.*: Historia y vida según San Agustín; *R. Mondolfo*: El hombre como sujeto espiritual en la filosofía de los griegos; *G. Müller*: The platonic Aristotle; *B. Raffo Magnasco*: Bien común y política en la filosofía de Santo Tomás; *H. Roqué Núñez*: Hacia una extensión del campo de la historia de la filosofía; *M. F. Sciacca*: I due idealismi; *L. M. Séligmann Silva*: Tradición de los primitivos y filosofía griega; *G. Terán*: Boecio, filósofo medieval; *S. Ta-*

vares, S. I.: Francisco Sánchez e o problema da certeza; *U. Urrutia, S. I.*: Contribución al esclarecimiento de la genuina sentencia de Platón sobre las ideas; *M. Valentie*: Leibniz a través de Dilthey.

XIII. — FILOSOFIA ARGENTINA Y AMERICANA

(Presidente: *Dr. Juan Carlos Zuretti*, Universidad de Buenos Aires)

A. Carneiro Leao: A função do positivismo na evolução do pensamento brasileiro; *A. Castex*: Alberdi y el historicismo; *A. Luque Colombres*: La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante los últimos años de la dominación española; *R. Peña*: La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico; *A. Pueyrredón*: La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana; *L. Washington*: Vicente Licinio Cardozo. Um capítulo desconhecido da historia da filosofia; *J. C. Zuretti*: Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna.

Reseñas Bibliográficas

SUÁREZ (En el cuarto centenario de su nacimiento). Revista *Pensamiento*, número extraordinario, vol. IV, 1948, Madrid, 646 págs.

Excmo. Sr. D. José Ibáñez, Ministro de Educación Nacional, Presentación. — *Excmo. Sr. D. Fidel García, Obispo de Calahorra*, Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional. — *Jesús Iturriz, S. I.*, Fuentes de la metafísica de Suárez. — *Ramón Ceñal, S. I.*, Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez. — *José Hellín, S. I.*, Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez. — *Juan Roig Gironella, S. I.*, La síntesis metafísica de Suárez. — *Luis Martínez Gómez, S. I.*, Lo existencial en la analogía de Suárez. — *Dr. Marcial Solana*, Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico: novedad que ofrece y juicio sobre la misma. — *D. Juan Francisco Yela Utrilla*, El ente de razón en Suárez. — *Dr. Ignacio Alcora*, Problemática del tema de la creación en Suárez. — *Eleuterio Elorduy, S. I.*, El concepto objetivo en Suárez. — *José María Alejandro, S. I.*, La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista. — *Dr. Antonio Ferrero*, La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez. — *Dr. Heinrich Rommen*, Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez. — *Dr. Antonio Alvarez de Linera*, La democracia en la doctrina de Suárez. — *Ignacio Gómez Robledo, S. I.*, Doctrina de Suárez sobre el origen y el sujeto de la autoridad civil. — *Eustaquio Guerrero, S. I.*, La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra. — *Jesús Iturriz, S. I.*, Bibliografía suareciana.

SUÁREZ. - Revista *Estudios Eclesiásticos*, abril-septiembre 1948.

ARTÍCULOS: *Excmo. Sr. D. Leopoldo Eijo y Garay, Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá*, Presentación. — *Excmo. Sr. D. Fidel García, Obispo de Calahorra*, La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático. — *P. José M. Alejandro*, Evidencia y Fe según el Doctor Eximio. — *P. José A. de Aldama*, «Error in fide» en la terminología teológica de Suárez. — *P. Joaquín Salaverri*, Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano. — *P. José Hellín*, Sobre la inmensidad de Dios en Suárez. — *P. José Sagüés*, Suárez ante la Ciencia Media. — *P. José M. Bover*, Suárez Mariólogo. — *P. José M. Dalmau*, San Agustín en la teología de la gracia del P. Fr. Suárez. — *P. Severino González Rivas*, Domingo de Soto y Francisco Suárez. — *P. Romualdo Galdós*, Méritos escriturísticos del P. Francisco Suárez. — *P. Félix Asensio*, El recuerdo de Melquisedec en Suárez. — *P. Francisco Lodos*, La concepción suareziana de las penas «latae sententiae». — *P. Ulpiano López*, Suárez y la perfección sacerdotal. — *P. Eusebio Hernández*, El éxtasis natural en Suárez. — NOTAS. - *P. José A. de Aldama*, Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz. — *P. Romualdo Galdós*, Interesante manuscrito suareziano. — *P. Francisco de P. Solá*, Un trabajo inédito del P. Juan Muncunill, S. I. (1948-1928), «Eximius Doctor P. Suárez fidelis S. Thomae discipulus». — *P. José M. Dalmau*, Metafísica y Teología en Suárez. — *P. Manuel Quera*, La contrición en la justificación según Suárez y Vázquez. — *P. José Hellín*, Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio. — *P. Feliciano Cereceda*, Un profesor desconocido de Suárez, el biblista Martín Martínez de Cantalapedra. — *P. Bernardo Llorca*, Biografía

de Francisco Suárez, obra del P. Raúl de Scorraile, S. I. — Menciones elogiosas de Suárez en recientes Mensajes y Alocuciones de Pío XII.

CENTENARIO DE SUÁREZ 1548-1948. - *Razón y Fe*, revista Hispano-Americano de cultura, julio-octubre 1948.

Guión, Suárez y los cometidos de la ciencia sagrada en nuestros días. — Cronología de la vida de Suárez. — EL HOMBRE. - Alfonso María Urriaga, S. I., Semblanza de Suárez. — Eleuterio Elorduy, S. I., Humanismo suareciano. — Eleuterio Elorduy, S. I., Fama de santidad de Suárez. — EL AMBIENTE. - José de Dueñas, S. I., Los Suárez de Toledo. — Feliciano Cereda, S. I., Formas renacientes en la producción científica suareciana. — LA OBRA. - José Gómez Caffarena, S. I., Suárez filósofo. — José María Dalmáu, S. I., Suárez teólogo. — Olís Robleda, S. I., Suárez jurista. — Ulpiano López, S. I., Suárez moralista. Las bases de una deontología política. — EL INFLUJO. - Joaquín Iriarte, S. I., La proyección sobre Europa de una Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco. — José Antonio de Aldama, S. I., El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús. — Ricardo García Villoslada, S. I., El Sacro Imperio Romano-Germánico según Suárez. — ESTUDIOS ESPECIALES. - Eustaquio Guerrero, S. I., El «François Suárez» de León Mahieu. — José Hellín, S. I., Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez. — Manuel Quera, S. I., Suárez y la doctrina de la transubstanciación eucarística. — Eustaquio Guerrero, S. I., Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder y sobre la legítima forma de su trasmisión al Jefe del Estado. — BIBLIOGRAFÍA. - Jesús Iturriz, S. I., Bibliografía suareciana.

Entre los numerosos y significativos homenajes dedicados a Suárez en el «cuarto centenario de su nacimiento» debe ocupar un puesto de honor, por la seriedad y alto valor histórico y doctrinal de los estudios allí reunidos, el número extraordinario publicado por la revista de información e investigación filosófica *Pensamiento*. Los que se interesen sinceramente por conocer el puesto que a Suárez corresponde en la historia de la filosofía, y especialmente de la filosofía escolástica, deben conocer los elementos de juicio reunidos en este denso volumen. Es el aspecto filosófico de Suárez el que se tiene en cuenta, pues a Suárez como teólogo lo ha estudiado la revista *Estudios Eclesiásticos* en otro número paralelo al de la revista *Pensamiento*; y a su vez en el orden de la cultura general ha cumplido una misión brillante la revista *Razón y Fe*.

Hemos querido dar ante todo a nuestros lectores la lista completa de los trabajos reunidos en dicho volumen, como información útil y como dato por sí elocuente de su interés y su valor.

Sólo a título de muestra, ya que es imposible recorrer uno a uno todos los artículos de este importante monumento levantado a Suárez, vamos a dar una que otra referencia sobre algunos de ellos.

El Obispo de Calahorra, D. Fidel García, con su vocación y agudeza metafísica ya dada a conocer en otros trabajos, estudia uno de los problemas centrales de la metafísica de Suárez: su actitud frente al tomismo tradicional. Con un buen sentido realista y una sinceridad innegables, y de acuerdo con el ejemplo de Sto. Tomás y del propio Suárez, determina «cuál debe ser la actitud del verdadero filósofo frente a las doctrinas de las escuelas y de los grandes maestros: estudiarlas y examinarlas con toda atención, y aun si se quiere, con todo respeto y benevolencia; recoger ansiosamente cuantas partículas de luz haya derramado sobre ellas el paso del genio; interpretarlas en el sentido más racional y concorde, como hizo repetidamente Suárez para honor de las mismas escuelas y maestros y logro de la suspirada unidad de la ciencia; pero cuando esto no sea posible y las opiniones ajenas, por respetables que sean sus autores, carezcan de sólido fundamento o aparezcan en oposición con otros principios más claros y ciertos, no admitirlas ciegamente, jurando *in verba magistri*, lo cual sería fe, si se quiere, pero ya no filosofía, sino rechazarlas simplemente con toda libertad de crítica» (p. 12-13). Precisamente se propone señalar D. Fidel García en este artículo dos o tres casos de ese ejemplar proceder filosófico de Suárez, y lo hace con su precisión y claridad características, que invitan a la lectura y sería

reflexión. Ha elegido para ello tres temas clásicos en los que con frecuencia se ha interpretado en mal sentido la posición de Suárez, pero en los que precisamente, como va mostrando a través de sus análisis, no hace Suárez sino perfeccionar la filosofía escolástica, y más especialmente la corriente tomista, purificándola de ciertos resabios de un platonismo y aristotelismo paganos no del todo bien digeridos (p. 28-29) y de una «especulación orientada más bien hacia la abstracción y formas de nuestros conceptos» que hacia la objetividad y realidad de las cosas (p. 26).

El P. Iturriz, con el título *Fuentes de la Metafísica de Suárez*, nos presenta primero un breve estudio del origen psicológico de las *Disputationes Metaphysicae*, de verdadero interés histórico, y se detiene luego en otra de las fuentes importantes del pensamiento metafísico de Suárez: las fuentes citadas por él mismo. Es un trabajo pacientísimo y prolijo, pero que permite apreciar las influencias que actuaron en el autor de las *Disputationes Metaphysicae* y el grado que a cada uno corresponde. Ante todo es imponente el número de «245 nombres registrados orgánicamente por Suárez en sus Disputas. No están los nombres amontonados, sino que son catalogados oportuna, discreta y sobriamente, clasificados en una u otra tendencia respecto de cada uno de los problemas, con frecuencia son discutidos algunos de ellos aduciendo sus palabras textuales o al menos sintetizando el proceso de sus ideas» (p. 36). «Esta larga serie de 245 autores —sigue observando Iturriz— envuelve el enorme número de 7.709 citas: mejor que citas diríamos series de citas, pues es frecuente en Suárez acumular de una vez varias referencias a un mismo autor; cada una de tales acumulaciones ha sido contada por nosotros como una sola cita» (p. 39).

Otro dato interesantísimo que nos aporta Iturriz es el número de citas correspondiente a los 35 autores que son citados más de treinta veces: 1.º Aristóteles: 1.735; 2.º S. Tomás: 1.008; Suárez (casi siempre referencias a las mismas Disputas): 971; Escoto: 363; S. Agustín: 334, etc. Los números comprueban ampliamente que el fondo doctrinal de Suárez es aristotélico-tomista con absoluta preferencia a cualquier otra doctrina, aun al mismo Escoto y a San Agustín. Sentimos no poder detenernos en las atinadas observaciones que Iturriz va haciendo sobre la forma y el sentido de las citas de Suárez.

Especialmente recomendamos el estudio de la tercera parte del trabajo de Iturriz dedicado especialmente a las citas de Santo Tomás. Las largas hileras de citas por obras del Angélico tienen una elocuencia abrumadora en favor de la inspiración tomada por Suárez en el Angélico; tesis confirmada por el estudio del espíritu con que siempre es citado Sto. Tomás.

Dedica también Iturriz la atención a los Comentaristas de Sto. Tomás y a los contemporáneos de Suárez.

Finalmente, formula sus impresiones —aunque sin atreverse a darlas como definitivas, pues apenas cree esbozado el campo de exploración. Con Grabmann, ha vuelto a experimentar la misma sensación de encontrarse «ante una construcción grandiosa y sólida, de innumerables bloques de mármol de diversos colores, unidos arquitectónicamente en una unidad orgánica, flexible como lo vital, y matizada como lo estético, a la vez que rígida como lo sistemático y definida como lo verdadero en su estructura fundamental» (p. 87). Con Grabmann, también, pondera lo pasmoso de la erudición y la originalidad del método de Suárez. Pero adelantando más el estudio de la obra suareciana y su significado histórico señala Iturriz, por su parte, «la mayor y la más profunda novedad de Suárez, y a la vez su mayor contribución al progreso de la filosofía... Hasta él parecía la filosofía moverse —al menos en su lenguaje pronunciado— en dos planos: en el lógico y en el físico, no recogiendo, por lo tanto sino dos realidades, lógica y abstracta la una; real, física y concreta la otra... Incorporando y vivificando una herencia salmantina, donde, abandonado el nominalismo, se dió un sentido realista a la Filosofía, Suárez quiso imprimir este mismo sentido, en toda su intensidad auténtica, a la Metafísica, haciendo una Metafísica de cosas —*rerum ipsarum*» (p. 88-89). Tal es el avance que dentro del Aristotelismo tomista representa Suárez, según el análisis de sus fuentes explícitas.

Es interesante que esta conclusión viene a coincidir —en sus líneas funda-

mentales— con la que se desprende del conjunto de estudios históricos doctrinales que a continuación hallamos en este mismo volumen. Parece que el estudio cada vez más profundo de la filosofía de Suárez y de su significación dentro del escolasticismo tomista, va llevando de suyo hacia la misma conclusión convergente: no antitomismo, sino progreso, con el espíritu mismo de la escuela, respecto de las deficiencias que la corriente tomista tradicional presentaba ya en tiempo de Suárez. Tal es, por ejemplo, el caso de la influencia ejercida en el Doctor Eximio por Alejandro de Alejandría, estudiado con mucho rigor histórico por *R. Ceñal*, y del que resulta que lejos de existir en uno y en otro un espíritu antitomista, lo que hay es un realismo, un sano aprecio de la tradición, que no se opone al afán de encontrar la verdad dondequiera que esté, sin prejuicios de escuela o compromisos de sistema. Y desde el punto de vista del análisis doctrinal, vienen a confirmar lo mismo los artículos siguientes sobre temas metafísicos: de *Hellin*, Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez; *Roig Gironella*, La síntesis metafísica de Suárez; *Martínez Gómez*, Lo existencial en la metafísica de Suárez; *Marcial Solana*, El primer principio metafísico en Suárez («Suárez fué en este punto discípulo del Estagirita y del Doctor Angélico, pero discípulo que no se limitó a repetir las enseñanzas de sus maestros, sino que las perfeccionó de modo claro e indiscutible») (p. 257); *José Ignacio Alcorta*, Problemática del tema de la creación en Suárez (ver especialmente la profunda explicación del problema de la participación, p. 317 y s.); *Eleuterio Elorduy*, El concepto objetivo en Suárez y *J. M. Alejandro*, La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista (en estos dos artículos se estudia la metafísica del conocimiento suareciano, y se demuestra su positivo progreso sobre el punto de vista anterior a Suárez; ver las conclusiones de *J. M. Alejandro*, p. 446-447, bien fundamentadas en su estudio).

El bloque de artículos siguiente estudia aspectos de la filosofía social y jurídica de Suárez, todos de verdadero interés y valor científico.

Apenas hemos presentado este voluminoso número extraordinario de *Pensamiento*. Con su extensión o volumen compite la densidad de la doctrina que encierra, la seriedad de todas sus colaboraciones, y la objetividad con que han sido enfocados los análisis históricos y doctrinales. El resultado general de estos estudios, a que antes aludíamos, tiene por lo tanto desde el punto de vista histórico y doctrinal un valor que no puede desconocerse ligeramente y que debe pesar en todos los espíritus sinceros, lo que no podrá menos de redundar en favor de la escolástica y en favor de la verdad, que todos buscamos. *Pensamiento* ha hecho de esta manera un servicio importante, más que a Suárez mismo, a la filosofía escolástico-tomista.

Lo que la revista *Pensamiento* ha realizado en el campo de la filosofía y del derecho, la revista *Estudios Eclesiásticos* lo ha cumplido a su vez en su campo propio, el de las ciencias sagradas, y por su parte la otra gran revista española *Razón y Fe* en el orden de la cultura general. Los nombres de los colaboradores y los temas tratados, que de intento hemos querido consignar en la ficha bibliográfica, dan una idea del valor excepcional de estos homenajes científicos al Doctor Eximio. No vamos a detenernos en recorrer esos dos densos volúmenes: su estudio nos lleva de nuevo a la conclusión general que nos impone el número extraordinario de *Pensamiento*. Invitamos a los lectores a recorrer despacio cada uno de estos magníficos trabajos de la más sólida teología, o moral, o ascética o cultura humanista. El estudio de Suárez no podrá prescindir en adelante del monumento erigido por estas tres revistas, que viene a sumarse a otros recientes de no menor valía, como el del profesor de la Universidad de Granada *ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA* (*Francisco Suárez, 1548-1617*, Univ. de Granada, Cátedra Suárez, 1946, 471 p) y el de *JOSÉ MARÍA ALEJANDRO* (*La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación de nominalista*), del que nos ocupamos en nota aparte.

ALEJANDRO, JOSÉ M., S. I., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación de nominalista*. Disertación doctoral, presentada en la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de S. Ignacio (Barcelona, Sarriá). Publicaciones « Miscelanea Comillas », Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1948, 382 p.

Pocas veces, en los años que llevamos ocupándonos de novedades bibliográficas, hemos encontrado una obra que nos haya producido mejor impresión por su contextura y seriedad de trabajo científico, que esta tesis doctoral de José M. Alejandro. Ya en otros ensayos recientes habíamos podido apreciar la envergadura de pensamiento y la disciplina científica del autor, pero en este trabajo extenso y sobre un tema que se presta al análisis histórico y filosófico de temas cruciales en metafísica, no hemos podido menos de recibir la impresión que hemos consignado sinceramente.

El tema se prestaba a una discusión a fondo, y para llegar a resultados definitivos, pues había sido tratado antes, a veces con apasionamiento, especialmente lo que se refiere a la acusación de nominalismo dejada caer insistentemente sobre Suárez por algunos autores tomistas. La acusación, que a primera vista aparece ya infundada y contra las explícitas afirmaciones del mismo Suárez, había sido desvirtuada repetidas veces, sin que por ello parecieran darse por enterados los que presentaban a Suárez como contaminado por el nominalismo.

El P. Alejandro ha tomado un camino más positivo y ha hecho una obra más constructiva. En lugar de ocuparse de la extraña acusación nominalista —a pesar de que a ella hace referencia en el título de la obra— acusación en sí tan inconsistente, la deja expuesta y registrada, es verdad, en el capítulo primero de la 1.ª Parte, pero para dirigir su atención a un estudio inmediato y directo del pensamiento mismo del Doctor Eximio, estudio que con la amplitud y detención con que lo ha hecho Alejandro todavía estaba por realizarse. Después de estudiar en los capítulos II y III de la 1.ª Parte, respectivamente: *El nominalismo y la formación intelectual de Suárez*, y *La gnoseología de G. de Occam*, donde aparecen ya claramente el ambiente en que se desarrolló el ocamismo en España y la fundamental divergencia entre las líneas del pensamiento de Occam y de Suárez, dedica la 2.ª y 3.ª Parte del libro al estudio directo de las doctrinas gnoseológicas del Doctor Eximio: *La esencia del conocimiento* y *El objeto del conocimiento*. Naturalmente que en estas dos partes reside el interés central y el mayor valor del libro. Paso a paso y siempre sobre un análisis detenido de los textos va reconstruyendo el P. Alejandro los fundamentos metafísicos de la gnoseología de Suárez y el valor intrínseco de la misma. En la 2.ª Parte estudia los fundamentos metafísicos y la esencia del conocimiento en sí mismo: experiencia, primeros principios, sensación, funciones y valores cognoscitivos. Son todos análisis en que a la interpretación suareciana se va juntando una aguda crítica de posiciones, que va ya preparando sólidamente las conclusiones de la 3.ª Parte, sobre el objeto del conocimiento. Y se abre esta 3.ª Parte con un capítulo decisivo, en que la gnoseología y la metafísica se dan la mano: *el conocimiento intelectual del singular material*. Es aquí donde se puede apreciar lo característico de la nueva actitud de Suárez, y su aporte al progreso de la tradición escolástica. « Es el problema donde con más nitidez se aprecia la definitiva corrección que Suárez hizo del materialismo que aún manchaba la gnoseología de Aristóteles. Al mismo tiempo nos revela la segura trayectoria del pensamiento suareciano » (p. 288). Alejandro recoge a continuación la tesis sostenida hace ya años por no pocos escolásticos, entre los que cita a B. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (Arch. de Phil. VI, 1928) II, 16 (y hubiese podido citar otros interesantes trabajos del mismo autor, que confirman ampliamente el de 1928, como *La Phil. Chrétienne jusqu'à Descartes*, t. III, las páginas dedicadas a Sto. Tomás y Suárez; y *Aristotelismo y filosofía cristiana en el tomismo*, « Stromata », n. 3, Facultades de Fil. y Teol. de San Miguel, 1941, p. 15 y s. donde reúne textos muy significativos y claros en favor de sus tesis). Cita también Alejandro a J. Sauteler, quien también anteriormente había señalado el lastre platónico existente en Aristóteles y en Santo Tomás, que afecta a la concepción de la materia y tiene sus repercusiones en la teoría

del conocimiento. Como es sabido Sauteler publicó una obra muy documentada: fundamentando su tesis: *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des h. Thomas v. Aquin*, Innsbruck, 1939.

«La tesis-lastre —dice Alejandro, en síntesis de las conclusiones de Sauteler— de la «irracionalidad» de la materia es, a lo que creemos, la razón principal de ciertas dificultades de la gnoseología tomista; razón que influye decisivamente en la grave cuestión de la intuición intelectual del ser, la abstracción y los universales» (p. 388, n. 3).

No podemos seguir a Alejandro en los minuciosos análisis con que va exponiendo y probando la teoría gnoseológica de Suárez en contraposición a la clásica tomista. Son muy sólidos y en sus líneas fundamentales los tenemos por ciertos. Debe estudiarlos todo el que desee informarse bien sobre este problema. Indicamos tan sólo la marcha de la demostración. Expone fielmente la teoría tomista clásica del conocimiento del singular material. Todos los escolásticos coinciden en que nuestro entendimiento conoce el singular material, «la dificultad está en determinar el modo de ese conocimiento; y es evidente la tesis tomista, supuesto el principio de individuación, por dicha escuela admitido, y su concepción consiguiente de la esencia del conocimiento: si conocer es desmaterializar, y desmaterializar es desindividualizar, es evidente que el único objeto del conocimiento es lo universal; lo individuo o singular queda fuera del radio de acción de la actividad intelectual» (p. 297). En cualquiera de las explicaciones que dan los tomistas a esta tesis fundamental para ellos, es lo cierto que «el tomismo afirma que el singular material, como tal, no es inteligible, en el sentido expuesto» (p. 298). De aquí concluye Alejandro la situación crítica en que se halla el tomismo en orden a defender el realismo de su conocimiento; resulta que el tomismo, que tanto insiste en que es la filosofía del ser, en la que, según él, la inteligencia se alimenta del ser en vez de endiosarse a sí misma, etc., etc., «carece de la intuición intelectual del ser (el ser antonomásticamente es el singular) y como el único instrumento cognoscitivo que posee es la abstracción, la pura naturaleza específica constituye el objeto directo normal de la inteligencia humana. Pero adviértase —observa acertadamente Alejandro— que todo procede de la fuerza universalizadora de nuestro entendimiento» (p. 298). Es fácil ver el abismo que se abre, en esta posición tomista, entre la realidad que es singular y el objeto normal de la inteligencia, que es ya fruto de una operación abstractiva de la inteligencia: lo universal. Sólo con un realismo de tipo platónico podrá defender su realismo esta teoría tomista (p. 300, nota 22).

A continuación expone Alejandro la tesis suareciana, que no es *nueva* en la Escuela, pero que ha sido encuadrada por Suárez dentro de los principios más orgánicos de una gnoseología depurada del realismo platónico. Damos tan sólo los puntos doctrinales: 1.º «El entendimiento conoce el singular material, formando un concepto propio y distinto del mismo»; 2.º «El entendimiento conoce el singular material mediante su especie propia»; 3.º «Nuestro entendimiento conoce directamente el singular material sin ningún género de reflexión». Nótese que en esta conclusión no hay precisamente oposición entre Suárez y Santo Tomás, sino entre aquél y los intérpretes de éste. Apoyado en la autoridad de Mónico, afirma Alejandro que «Suárez, lejos de contradecir al Maestro, no habría hecho otra cosa que desarrollar clara y plenamente sus ideas, como creemos que lo ha hecho» (p. 307). Alejandro analiza las pruebas suarecianas de cada una de estas proposiciones, mostrando su solidez y arraigo dentro de los principios fundamentales de la misma Escuela. Es evidente que el realismo de nuestros conocimientos queda sólidamente asentado sobre el ser mismo. En cambio «en definitiva la rígida orientación dada por Cayetano a la gnoseología distancia alarmantemente el pensamiento del ser, y crea un peligro de interpretación idealista, como algún tomista reconoció ya. La idea surge por un mecanismo, prácticamente productor de la misma, quedando la realidad, es decir, el verdadero objeto del conocimiento, en una penumbra lejana, no tanto conocido, cuanto sospechado...» (p. 307). Son de sumo interés los fundamentos en que Alejandro apoya estas consideraciones y las perspectivas que abre o confirma

en este fundamental capítulo, del que hemos indicado tan sólo la parte más importante.

En el segundo capítulo considera el problema de la *abstracción*, donde estudia directamente el puente por el que nuestro entendimiento llega al concepto universal. Para Suárez hay dos tipos de abstracción: uno propio del entendimiento agente y otro propio del posible; por el primero la abstracción no universaliza, sino desmaterializa la especie sensible del singular material; por la abstracción propia del entendimiento posible ya se opera la desindividualización, pasando del conocimiento de lo singular al de lo universal. Es un aspecto importante de la teoría suareciana, puesto de relieve por Alejandro.

El valor gnoseológico de esta abstracción lo declara ya el autor en el párrafo 5 de este segundo capítulo, adelantando elementos para el problema último del valor del conocimiento universal. El valor gnoseológico de la imagen y su objeto se da solo *in repraesentando*, no *in essendo*, lo que explica cierta peculiaridad de la abstracción, que puede presentar unos elementos del objeto, *prescindiendo* de algunos otros (no *negándolos*).

Queda ya el camino abierto para el problema de la gnoseología de lo universal. Es fácil demostrar su valor en Suárez. «El Eximio ha elaborado la célula germinal de una gnoseología objetiva, sin las exageraciones realistas de Escoto. El ser, origen del conocimiento, encierra en su singularidad concreta y limitada el germen de la potencialidad misma del conocimiento... Si es verdad innegable que cuanto existe es, antes de cualquier intervención de nuestra mente, singular y numérico; no es menos cierto que varios individuos pertenecientes a una misma naturaleza, sin que esa naturaleza sea una realmente, dan pie, sin embargo, para que la mente los agrupe en un todo, no arbitrariamente, sino por imposición de la realidad de la naturaleza, individualizada y multiplicada en cada uno de los singulares. La *unidad formal*, pues, es algo *real*, objetivo, extramental» (p. 349). De donde puede afirmar Suárez la tesis central contra el nominalismo: «gnoseológicamente hablando, en todo singular hay algo más que el singular mismo» (p. 350). Y así, tras interesantes textos, afirma Alejandro, reflejando el pensamiento de Suárez: «El universal queda, pues, densificado por el singular, por el ser real. Separarlo del singular es hacer un «monstruo» gnoseológico («idearum monstra fingere»), que además de ser imposible, es gnoseológicamente inútil («impossibilia et inutilia prorsus... neque ad scientiam, neque ad definitiones tradendas...»). Y la razón la indica el mismo Doctor Eximio en su concisa y definitiva refutación de Occam: «quia scientiae non sunt de nominibus... sed directe de rebus» (D. M., VI, 2, 1). A continuación estudia Alejandro la unidad propia del universal y resume sus conclusiones en un claro epílogo.

Esta somera exposición de la obra de José M. Alejandro sobre la gnoseología de Suárez puede indicar cuán interesante y sólido es su contenido, y justificar las apreciaciones sobre la misma que hemos escrito al comenzar esta nota.

ISMAEL QUILES, S. I.

RIVIÈRE JEAN, *Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie Contemporaine*, Albi, 1948, págs. XIX-549.

Se trata de una obra póstuma que el autor tenía completamente terminada antes de su muerte.

El canónigo Rivière fué durante cerca de treinta años profesor en la Facultad de Teología de Estrasburgo. Siguió con especial interés toda la producción literaria que se refería a la Redención, tema de su tesis doctoral, aparecida en 1905.

La presente obra es una especie de síntesis de sus artículos y reseñas bibliográficas que abarcan un período de unos cuarenta años y es también, al mismo tiempo, una vista de conjunto de los trabajos aparecidos en este lapso de tiempo no sólo en el campo católico, sino también en los campos ortodoxo, protestante y racionalista.

El libro está dividido en tres partes. La primera trata el problema funda-

mental de la tradición católica que procuran socavar los prejuicios confesionales y las negaciones racionalistas para destruir el dogma capital de la Redención. La segunda parte está consagrada a la Teología positiva, donde se ventilan problemas secundarios que se basan en la crítica y en la erudición. La última parte abarca los problemas de la teología sistemática, que busca la inteligencia de los elementos revelados y la solución de las dificultades que se presentan a la razón.

Después del Prólogo hay una densa y orientadora «Bibliografía Crítica» y al final un Índice de Autores y otro de Materias.

La obra encierra muy valiosos elementos y dedica a no pocos trabajos aparecidos sobre la Redención profundos estudios.

Descubre y prueba ampliamente que la obra del corifeo del protestantismo liberal francés Augusto Sabatier, *La doctrina de la expiación y su evolución histórica*, París, 1903, es un plagio de un libro de Strauss aparecido en 1841.

Un capítulo entero está dedicado a la «Mística de la Divinización», donde se pone de relieve el lugar que ocupa en la Patrología griega el elemento que la Redención no fué sólo un remedio contra el mal del pecado, sino también una fuente de bienes positivos.

La especulación teológica, según el Autor, no tiene aún explorado todo el campo que se refiere a la Redención. El punto neurálgico del tema sigue siendo la cuestión de la expiación penal.

Consagra hacia el final muchas páginas a Blondel, a quien llama *Anselmus redivivus*. Analiza algunas objeciones célebres de racionalistas.

Tiene especial interés un amplio estudio sobre los manuales de los Padres jesuitas Galtier y d'Alès sobre la Redención, donde muestra su preferencia por el primero, que le sigue en puntos importantes.

Para el Autor el elemento esencial y primario en la obra redentora es el moral: el amor, la obediencia, la honra y el obsequio hechos a Dios para reparar la ofensa; la aceptación voluntaria de satisfacer. El elemento penal es secundario y de suyo no se requiere necesariamente.

El canónigo Rivière no deja de indicar con visible complacencia, cuando se ofrece la ocasión, la favorable acogida que van teniendo sus ideas, recibidas en un principio con cierta prevención.

Justicieramente pasa el autor por una de las primeras autoridades en el problema de la Redención.

P. J. SILY, S. I.

LA JUSTICIA EN LA BIBLIA Y EL TALMUD, de Carlos A. Ayarragaray, con un comentario a la Ley de Manú, por Alberto López Camps. V. Abeledo, 1948, B. Aires.

Penosa por lo que dice y penosa por la manera de decirlo, ha sido la lectura del trabajo que nos propondríamos comentar si no se comentara solo con algunas citas tomadas al acaso de entre sus páginas dedicadas «en recuerdo de todos los argentinos que teniendo vocación universitaria la ejercen desde fuera de la cátedra».

p. 198: Conclusiones: Hemos escrito lo que pensamos y sentimos. Creemos tener derecho a exponer nuestras ideas en materia de nuestra especialidad, el derecho procesal. Pero como esta disciplina no está aislada, hemos tenido que unirla a ciertas inquietudes de la vida espiritual. Hemos procurado respetar las ideas extrañas, analizándolas en lo posible objetivamente; exigimos esa reciproca tolerancia y respeto. Nosotros no tratamos de hacer propaganda ni proselitismo de ninguna naturaleza; exponemos nuestro pensamiento para los estudiosos y los que cumplan con nuestras inclinaciones, fruto de una larga meditación y aqilataadas frecuentemente. Eramos estudiantes de derecho cuando despertaron nuestras iniquidades por los problemas de la justicia frente al evangelio. Inspiró nuestra cultura y vocación al arte de leer nuestro padre, y a él le debemos las satisfacciones inolvidables que derivan de aquella enseñanza y de nuestra formación espiritual. Nos orientó y condujo a la lectura de los clá-

sicos y otros autores selectos, entre ellos Renán, que tanto influyó en aquel entonces en nuestra formación.

p. 199: «Nos hemos puesto a escribir rápido, según nuestra manera, sin anotaciones, atraídos por el celaje de nuestros recuerdos imborrables. Así vinieron a flor de labios, involuntariamente, frases y pensamientos guarecidos en el fondo de nuestro ser y que en todas las ocasiones inspiraron nuestros conceptos y apreciaciones. Declaramos que nuestro trabajo no se apoya en teología, sino en historia recopilada procesal: la primera tiene siempre por delante el interés de un dogma; la segunda es siempre narrativa o conceptuosa. La primera no puede discutirse porque siempre lo sería de mala fe o ciega, ya que la pasión religiosa más se equivoca que miente. Imposible ser discreto propugnando las propias máximas o empujando el penacho de nuestro propio ideal. El estudio doctrinario es siempre tiránico. No aceptaremos, en consecuencia, ninguna polémica. El que crea que estamos equivocados, confiamos en que con la misma dignidad y fervor con que hemos expuesto nuestras ideas, expondrá las suyas, en forma objetiva. La libertad es cosa recíproca; cuando la queremos para nosotros, hay que admitirla para los demás. El adiaforismo es por ello criticable porque trasunta fanatismo escéptico...».

Veamos cómo se ha evitado el adiaforismo:

p. 14: No admitimos los hombres providenciales, ni la providencia, pues ambos son favorecedores de la pereza intelectual y de la rutina. Admitir estas potestades, importa aceptar su despotismo y luego se crea la necesidad de romperlas con la sumisión o el rezo. El hombre es más grande como ciudadano que como cortesano».

p. 20: No podemos prescindir al analizar la vida jurídica, de la penetración del factor religioso, en grado más o menos preponderante. Ya dijo Ricci (Orígenes del cristianismo. B. Aires, 1939, p. 2) que por ello es necesario su estudio y que la incorporación de la crítica religiosa a la enseñanza completa la investigación humanística. Nosotros en cambio, ahora acabamos de introducir a la vida universitaria el estudio del derecho canónico, olvidando que debiera crearse la cátedra de la ciencia religiosa: la universidad no es para propalar mitos y la historia de Jesús debe ser escudriñada como la de los próceres legislativos, de jurisprudencia o doctrinarios.

p. 41: Fué después del martirio de Jesús cuando sus familiares se reunieron, despiertos sus sentimientos de piedad y de admiración, así como por el efecto que produce en los vivos el recuerdo de los muertos. María a su vez muere en el anonimato; su culto nacerá después (aquí hay una nota que en seguida transcribimos). Llenó una misión según el evangelio, inequívoca y privilegiada, y cumplido ese glorioso destino, su figura se esfumó. Otras mujeres la substituyen y así, gracias a María de Magdala, volvió a renacer Jesús a la gloria y a la eternidad como prueba del místico amor que hizo lo imposible: proclamó su resurrección. Este acto que daba realidad a las profecías de Jesús, sentó el *sursum corda* evangélico».

p. 42: Nota 40 bis) Controversia muy seria es la divinidad de María. Esa idea no se conocía en los VII primeros siglos y el concepto de inmaculada como tal fué proclamado en el siglo XIV por una asamblea cismática y confirmado en el siglo XIX. Este asunto está relacionado con la divinidad de Jesús. Santo Tomás negó la divinidad de María por innecesaria, considerando santa su natiuidad, pero no su concepción. Véase Vaccandard, ob. cit., p. 216 y siguientes. A su vez el problema de la divinidad de Jesús está unido al dogma de la Trinidad, para lo cual se intercalaron frases y martirizaron textos evangélicos que impuso el *odium theologicum* y que afirmó la fórmula primitiva del Símbolo: Creo... Es, pareciera, problema agravado del carisma. Véase Ricci, ob. cit. vol. II, pág. 569 y sgts.».

p. 51: Hay un motivo propulsor en toda la vida de Jesús que le sirve de motor para alcanzar su mundo mesiánico: es el advenimiento a breve plazo del reinado del cielo, descuidando que la catástrofe fulgurante de terror y forma apocalíptica sólo la producen las catástrofes geológicas o siderales, cuyo enlace

con las razones morales aún no se ha probado ni se probará. Mas los sueños, con sus errores inevitables, han fundado utopías útiles a la humanidad. Jesús vive su sueño quimérico, extraterrestre, inadaptable a las ideas sociales y le convierte, más que en un ciudadano respetuoso, en un rebelde... ».

p. 84: (nota 80 bis) « Los cuatro evangelios canónicos auténticos fueron escogidos en el Concilio de Nicea (año 325) de entre un montón de documentos contradictorios y falsificados, aparecidos desde los primeros siglos; como los obispos no pudieron entenderse en la elección, buscaron el milagro para la elección: confiaron y lo obtuvieron, colocándolos bajo el altar, que los auténticos saltaran sobre el altar. (Ricci Clemente, *La significación histórica del cristianismo*. B. Aires, año 1909, vol. I, p. 255 y sgts., citando a Haeckel). He ahí que los repudiados debieron ocultarse y llamarse por ello « apócrifos ».

p. 97: El Todopoderoso Jehová ignora lo que harán y sentirán sus hijos, que tuvo la fuerza de crearlos a su semejanza y por eso los prueba para conocerlos más eficazmente. Nada más ilustrativo que el episodio del Génesis (XXI, 12) referido al sacrificio de Isaac, el cual a punto de ser inmolado es salvado por Jehová, que así conoció el temor y mansedumbre de Abraham. Jehová no pudo saber esto sin ensayarlo, pero su brazo pudo detener la mano sacerdotal y traer junto a la piedra del sacrificio un chivo. Así se rescató y substituyó el derrame de sangre humana, lo que revela que según costumbre era la misma derramada para contentar a los dioses. De ahora en adelante se rendirá homenaje a Jehová mediante el holocausto de animales, con lo que se le da de comer... al sacerdocio » (nota 92).

El autor también trata del derecho procesal, como lo sugiere el título. Dado nuestro propósito, coincidente con el del autor acerca del adiaforismo, nos parece innecesario añadir ningún comentario. Baste decir, que no hemos elegido ex profeso textos ni contextos. Habría otros más interesantes quizás pero para muestra basten los anteriores.

HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I.

PUBLICACIONES DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

SAN MIGUEL F. C. P. - (ARGENTINA)

BIBLIOTECA IBERO-AMERICANA DE FILOSOFIA

A — BIBLIOTECA TOMISTA:

- J. ROSANAS, S. I. - Tomistas y tomistas. 112 págs. en 8vo. \$ 3.40
- S. TOMAS DE AQUINO. - Tratado de la unidad del entendimiento, contra los averroístas. Traducción y notas por ISMAEL QUILES, S. I. 180 págs. > 5.50

B — BIBLIOTECA DE INICIACION:

SUMMA PHILOSOPHICA ARGENTINENSIS (Curso de Filosofía escolástica, escrito en latín y según el método escolástico, para servir de texto en las Facultades Eclesiásticas y Seminarios).

- I. QUILES, S. I. - *Metaphysica generalis sive ontologia*. Vol. III de la Summa Philosophica Argentinensis. 416 págs. en 8vo., en tela > 11.50
- O. G. BAZZANO, S. I. - *Critica cognitionis*. Vol. II de la Summa Philosophica Argentinensis. 200 págs. en 8vo., tela > 6.75
- A. ENNIS, S. I. - *Psychologia*. Vol. V de la Summa Philosophica Argentinensis > 5.50
- E. B. PITA, S. I. - *Theodicea*. Vol. V de la Summa Philosophica Argentinensis > 9.75

C — BIBLIOTECA CLASICA:

- ARISTOTELES. - Tratado del alma. Texto original y traducción directa del griego con estudio introductorio, por A. Ennis, S. I. 264 págs. en 8vo. > 6.50

D — BIBLIOTECA DE INVESTIGACION:

- B. ECHEVERRIA, O. M. C. - El problema del alma humana en la Edad Media (P. de Olivi y el Concilio de Vienne). 128 págs. en 8vo. > 3.—
- E. B. PITA, S. I. - J. I. CIFUENTES, S. I. - El punto de partida de la filosofía. 104 págs. en 12 > 1.80
- E. B. PITA, S. I. - La frase infantil monopalábrica y la inteligencia. 104 págs. en 12, 2.^a edic. > 2.50
- L. CASTELLANI, S. I. - Cuadernos de psicología. N.º 1: Conversación y crítica filosófica. 236 págs. en 8vo. > 4.—
- I. QUILES, S. I. - La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales. 240 págs. en 8vo. > 5.—
- J. ROSANAS, S. I. - Cuestión disputada en la filosofía y teología escolástica. 112 págs. en 8vo. > 3.40

STROMATA Y FASCICULOS

STROMATA. - Colección de trabajos relacionados con las ciencias propias de las Facultades:

Vol. I. - Sociología y Filosofía Social (agotado)	\$ 5.50
Vol. II. - Bíos y Psiqué	» 5.50
Vol. III. - La filosofía católica	» 5.50
Vol. IV. - Estrada	» 5.50



FASCICULOS DE LA BIBLIOTECA. - Ex revista trimestral (sustituída por « Ciencia y Fe »). En la sección doctrinal trata de Filosofía, Teología y Ciencias afines. En la sección bibliográfica contiene Resúmenes de Revistas Europeas y Americanas, Boletines bibliográficos de Filosofía Argentina y Sudamericana, y de Ciencias Políticas, Información bibliográfica.

Nros. 2 al 6, c/u.	» 2.25
Nros. 13 y 14 en un volumen. Contienen « El Píndaro Cristiano ».	
Texto original y versión castellana de Prudencio, realizada en verso por JUAN PLANELLA, S. I.	» 8.—
Nros. 7 al 20 (menos 13-14):	
Sección doctrinal, c/u.	» 2.50
Sección bibliográfica, c/u.	» 1.25
Ambas secciones	» 2.75
I. QUILES, S. I. - Gráficos de historia de la filosofía	» 3.50

CIENCIA Y FE

CIENCIA Y FE. - Revista trimestral. Continuación de Fascículos y Stromata.

Suscripción anual en Argentina	» 18.—
Suscripción anual en el extranjero	» 18.—
Ejemplar suelto	» 5.—

Se dió término a esta obra el 30 de Junio
de 1949, en los Tall. Gráf. "Verdad"
Senillosa 1535, Bs. Aires.

Número suelto . \$ 5.-

Suscripción anual „ 18.-

Pedidos y pagos:

Administración de CIENCIA Y FE

Facultades de Filosofía y Teología

(SAN MIGUEL - F. C. N. G. S. M. R. Argentina)

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1170

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY.

